EL MUNDO DE LOS VALORES

"ética mínima" y educación

ADELA CORTINA

ADELA CORTINA

EL MUNDO DE LOS VALORES

Etica y Educación

EDITORIAL
EL BUHO

ISBN: 958-9482-06-6

Primera edición: 1997
1a. reimpresión: 1997

Los tres primeros capítulos forman parte del libro *Un mundo de valores*, publicado por la Cancillería de Educación y Ciencia de la Generalidad Valenciana (España). Los reeditamos en este volumen, con otros trabajos de la misma autora, con autorización suya.

© Autora: Adela Cortina

© Editor: EDITORIAL EL BUHO LTDA.
Calle 54A No. 14-13 Of. 101
Tels.: 2551521, 2491083
Apartado Aéreo 75.935
Santafé de Bogotá, D.C.

Diseño dė carátula: Andrés Marquínez Casas

Diagramación e impresión:
EDITORIAL CODICE LTDA.
Cra. 15 No. 53-86
Tels.: 2177010, 2494992
Santafé de Bogotá, D.C.

INDICE

Pág.

Prólogo (Germán Marquínez Argote) 7

Capítulo 1
¿QUE SON LOS VALORES? 13

I. EL MUNDO DEL VALOR 15

1. Un tema de moda 15
2. Los valores están de actualidad 17
3. Un mundo escurridizo: sobre gustos no hay nada escrito 20
4. O no tan escurridizo: hay gustos que merecen palos .. 25

II. ¿QUE SON LOS VALORES? 27

5. La capacidad de estimar 27
6. Los valores valen realmente 28
7. Son cualidades que nos permiten acondicionar el mundo, hacerlo habitable 30
8. Son cualidades reales, a las que damos cuerpo creativamente 32
9. Los valores son siempre positivos o negativos 34

10. Los valores poseen dinamismo.................... 35
11. La materia del valor............................ 37
Bibliografía.. 38

Capítulo 2
LOS VALORES MORALES............................. 39

¿QUE HACE MORAL UN VALOR?....................... 41

1. Moral y ética.................................... 41
2. El mundo de los valores: un mundo extraordinariamente variado.. 43
3. Un test para los valores morales................. 48
4. Seres que tienen un valor en sí mismos - Seres que tienen un valor relativo.......................... 53
5. La evolución de los valores...................... 55
6. La teoría de la evolución social................. 57
7. Valores universales: más allá del relativismo.... 63
Bibliografía.. 63

Capítulo 3
EDUCAR MORALMENTE.
¿QUE VALORES PARA QUE SOCIEDAD?.................. 65

I. TOMAR CONCIENCIA DEL PROPIO TIEMPO. 67

1. Tiempos de desorientación........................ 67
2. El perfil valorativo de una sociedad............. 68
3. Nuestro capital axiológico....................... 70
4. Más allá del triunfalismo y del catastrofismo.... 71

II. TOMANDO EL PULSO A NUESTROS VALORES 73

1. Libertad... 73
2. Igualdad... 80

3. Respeto activo.................... 82
4. Solidaridad.................... 83
5. El diálogo.................... 88
Bibliografía.................... 90

Capítulo 4
PRESENTE Y FUTURO DE LOS VALORES......... 93

1. El presente de los valores éticos.................. 96
2. Nuevos caminos hacia los valores morales........... 99
3. ¿Fin de la ética del sacrificio?..................... 100
4. No sacrificios, pero sí exigencias.................. 101
5. La ética de la sociedad civil........................ 103
6. El declive de las ideologías políticas................ 105
7. Más allá de la ética individual..................... 106
8. Crisis de fundamentos.......................... 107
9. ¿Falta de sentido?.............................. 108
10. Un futuro con calidad.......................... 109

Epílogo
MAPA DE LAS TEORIAS ETICAS.................. 113

PROLOGO

De la autora de este libro se puede decir que: "vino, habló y convenció". Vino por primera vez a Colombia el año 1990, invitada como ponente al VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, organizado por la Universidad Santo Tomás. En dicho evento habló sobre "Justicia y solidaridad, virtudes de la ética comunicativa". Desde entonces ha vuelto año tras año a nuestro país, en múltiples ocasiones, invitada por organismos oficiales, fundaciones culturales y universidades tanto públicas como privadas: Andes, Nacional, Javeriana, Antioquia, Valle, etc. Sus ideas han encontrado acogida en innumerables oyentes que en todo momento han llenado las aulas o auditorios en los que ha hablado. Al mismo tiempo, sus libros, ampliamente difundidos, han permitido a sus lectores profundizar en una filosofía práctica de la que estábamos y seguimos estando necesitados en Colombia. Quizás esta necesidad explica por qué la propuesta "adeliana" de una "ética mínima" haya tenido tanta acogida. Se trata de un proyecto ético, a la altura de los tiempos, para superar el clima de confrontación, en que históricamente hemos vivido, denunciado por G. García Márquez como "el círculo vicioso de la guerra eterna".

Recordemos, en forma resumida, que dicho proyecto ético implica básicamente: el diagnóstico de un hecho, una propuesta para la nueva situación en que estamos y una metodología para llevarla a cabo.

a) Se parte de un hecho palmario: que las sociedades modernas de los países de Occidente son hoy pluralistas. Nadie podría negar, que éste es también el caso de Colombia, aunque haya todavía algunos que infantilmente se tapan los ojos con la mano para no ver la realidad. En la Colombia de hoy conviven personas y grupos con distintas concepciones del hombre y el mundo, con ideales personales, religiosos y políticos diversos, desde los cuales aspiran a organizar sus propias vidas de manera autónoma en busca de la felicidad personal y del bienestar social. Pues bien, las sociedades puralistas son necesariamente sociedades abiertas, que reconocen la mayoría de edad de sus ciudadanos y su capacidad para discernir entre lo bueno y lo malo. Por consiguiente, el pluralismo social conlleva y exige un pluralismo moral, que ciertamente no ha existido ni existe en las sociedades totalitarias y cerradas. Estas, sean del tipo que sean, son confesionales, es decir: imponen desde arriba a los llamados "súbditos" una visión del mundo unívoca, que se predica para todos de la misma manera, y un código de deberes y comportamientos único, que se exige a rajatabla; de manera que quienes no lo comparten son considerados extraños en su propio país, discriminados y coaccionados. Esta es, en esencia, la doctrina y la práctica del estado confesional, que históricamente hemos padecido en Colombia hasta fechas muy recientes.

b) Por otra parte, sociedad pluralista y abierta no es, de suyo, sinónimo de sociedad individualista y anarquizada, en la que cada uno hace lo que le da la gana, sin tener en cuenta a los demás. En tal caso no habría sociedad, sino la lucha de todos contra todos, más propia de animales regidos por instintos que por razón. Una sociedad humanamente vivible exige un núcleo mínimo de instituciones y valores compartidos por los socios que la forman. Estos mínimos compartidos no anulan las diferencias, antes bien las hacen posibles y las potencian. De aquí nace la propuesta "adeliana" frente a la nueva situación de una Colombia pluralista y abierta: una ética de mínimos consensuados y compartidos, asumida con carácter nor-

mativo como base de la convivencia civilizada. Su propósito es el de construir una sociedad civil rica en matices y al mismo tiempo reconciliada consigo misma gracias a un acuerdo en lo mínimo, que resulta ser fundamental. Por ello, la moral mínima es una moral civil o cívica; es, además, por ser de todos, una moral laica o neutra frente a las éticas de ideales, por ejemplo las éticas religiosas; pero no es indiferente ni menos hostil a las mismas, error en el que han incurrido las éticas laicistas. Tal como la propone nuestra autora, la ética cívica es consciente de que es necesaria, pero no suficiente; y de que los ciudadanos, reconciliados en unos mínimos básicos, tienen todo el derecho a aspirar a la propia felicidad y perfección personal por los caminos que ofrecen las diversas tradiciones laicas o religiosas, libremente asumidas. Estas son morales de máximos aconsejables, que nada tienen que temer de una moral cívica responsable, es decir: que reconozca en toda persona su dignidad de fin y que, por lo mismo, nunca puede ser utilizada como medio; que acepte la autonomía moral de todas las personas para decidir su propia realización; que defienda el derecho a la igualdad de todos ante la ley y el justo reparto de posibilidades; y que, más allá de la estricta justicia, proponga como virtud fundamental la solidaridad entre todos, especialmente con los más débiles y necesitados.

c) Finalmente, una moral cívica consensuada, que no se pierda en los medios de una acción puramente instrumental, sino que tenga presente a la persona en tanto que fin de toda acción, necesita poner en marcha "el uso libre de la razón" (Kant). La moral cívica es, por ello, una moral racional, fruto de la razón de sujetos autónomos que, viviendo y para poder vivir con la dignidad de personas, tienen que comunicarse y dialogar. El diálogo ético es el método para llegar a la deseada moral cívica. Dialogar es poner en común los problemas éticos, es dar razón con los demás de las conductas que creemos justas, es estar abiertos siempre a la posibilidad de llegar a acuerdos fundamentales, que nos permitan resolver los problemas circunstanciales. Esta metodología implica, más allá del uso

monológico de la razón, poner en marcha la llamada "razón comunicativa o dialógica" (Habermas, Apel, entre otros). Por esta vía es posible construir una sociedad política democrática: una democracia participativa y radical, tema al cual nuestra autora ha dedicado los últimos libros de una larga serie:

Dios en la filosofía transcendental de Kant, 1981.
Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt, 1985.
Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, 1985.
Etica mínima, 1986.
Etica sin moral, 1990.
La moral del camaleón, 1991.
Etica aplicada y democracia radical, 1993.
Etica de la sociedad civil, 1994.
Etica de la empresa, 1994.
El quehacer ético. Guía para la educación moral, 1996.

Hoy la Editorial El Búho añade a esta larga lista de libros un título más: *El mundo de los valores: ética y educación*, que nos llega como regalo de Navidad en este convulso año de 1996. Estoy seguro de que, al poner en manos de lectores colombianos este nuevo libro, su autora está haciendo un servicio más a nuestra sociedad, que ésta sabrá agradecer. Por mi parte, encuentro esta obra sumamente interesante, no sólo por la claridad y amenidad con que se exponen, para el gran público, temas filosóficos de tan hondo calado, sino sobre todo porque, a mi modo de ver, este libro marca en el horizonte de la filosofía "adeliana" un paso adelante, hacia la fundamentación de su bien construida teoría ética. Me explico.

La filosofía de Adela Cortina se inscribe desde sus comienzos, y con una fidelidad a toda prueba, en la tradición deontológica de la filosofía práctica de Kant, escuela que en nuestros días ha tenido nuevos y fecundos planteamientos en las obras de Habermas y Apel. Inspirándose en ellos, nuestra filósofa ha escrito brillantes páginas con caracteres originales y talante personal. No obstante, conside-

ro que lo mejor está aún por escribir. Porque Adela, lejos de amurallarse en sus propias posiciones, dando ejemplo de diálogo ha tratado de "tender puentes" entre las éticas del deber, de corte kantiano, y las de la felicidad o eudemonistas, que tienen como cabeza de escuela a Aristóteles y que han tenido brillantes seguidores hasta nuestros días. Según propia confesión, ambas escuelas tienen mucho que aprender la una de la otra; ella misma, en sus años de formación, bebió de dichas fuentes y ha recordado siempre el "memorable" texto de la *Etica* de J. L. Aranguren, del cual "tantos españolitos nos hemos servido para saber acerca de una moral con base antropológica, con el orgullo además de sentirla sobradamente a nivel europeo". Pues bien, por todas estas razones nuestra autora está en las mejores condiciones para avanzar por el fecundo camino de la integración, sin confusiones, de las dos tradiciones históricas. Este es a mi modo de ver el significado del libro que prologamos. En efecto, nunca antes había escrito temáticamente sobre valores, tema que, como bien se sabe, a partir de Scheler se convirtió en el principal intento de fundamentación de la ética desde la antropología.

En su propio intento de fundamentación afirma Adela "que los valores son cualidades que nos permiten acondicionar el mundo, hacerlo habitable"; y añade que para dicho acondicionamiento "habremos de tener en cuenta al menos dos instancias: nuestro sentido creativo y el atenimiento a la realidad". Los valores no son, pues, creaciones puramente subjetivas, pero tampoco son meras cualidades materiales de las cosas. En terminología de Zubiri, a quien Adela parece seguir en este punto, los valores no pertenecen a la "nuda realidad" de las cosas, sino a su "realidad en condición de estimanda". Pues bien, según Adela los valores no sólo permiten "poner en condiciones" o hacer habitable la realidad del mundo en que vivimos, sino al mismo tiempo nos permiten "acondicionar" nuestra propia realidad personal, poniéndola en buena forma, haciéndola de "buena condición". En el fondo, el problema moral consiste en hacer que la "condición humana" sea buena y dé lo mejor de sí.

De este modo, Adela Cortina en este nuevo y bello libro toca fondo o fundamenta el quehacer ético, en contravía de muchos postmodernos que viven en la pretendida Arcadia feliz de un presente cerrado a las utopías y sin necesidad de fundamentos. A propósito, escribe nuestra autora el siguiente texto, con el que pongo punto final a este prólogo:

"Desde hace ya un par de décadas se ha venido poniendo en cuestión en el mundo occidental cualquier intento de fundamentar la moral desde una perspectiva filosófica, es decir, el intento de ofrecer un fundamento racional que pretenda valer universalmente. Desde distintas perspectivas filosóficas se afirma que la fundamentación es imposible y, desde otras, que es innecesaria e incluso perjudicial. Sin embargo, existen potentes corrientes filosóficas en nuestro momento que ofrecen serias y rigurosas fundamentaciones del hecho moral [...]. Tal es el caso de la ética dialógica o comunicativa, que autores como Karl Otto Apel o Jürgen Habermas empezaron a diseñar en la década de los sesenta, o la fundamentación zubiriana de lo moral, en la que hoy sigue trabajando un número muy cualificado de filósofos españoles".

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE
Santafé de Bogotá, 5 de diciembre de 1996

Capítulo 1

¿QUÉ SON LOS VALORES?

I. EL MUNDO DEL VALOR

1. Un tema de moda

En los últimos tiempos se ha puesto de moda hablar de la educación en valores. Se multiplican los cursos, las jornadas y los artículos sobre el tema, sobre todo dirigidos a profesores de Enseñanza Primaria y Secundaria. Las directrices del Ministerio de Educación Nacional planean sobre las cabezas de todos los interesados, porque son conscientes de que van a verse enfrentados al problema de tener que educar en valores. También en actitudes y normas, pero hoy vamos a empezar por pensar en los valores.

Porque los títulos de cursos, jornadas y artículos dicen escuetamente «Educación en Valores», como si todo el mundo supiera qué son y estuviera perfectamente capacitado para explicarlo. Y como si todo el mundo supiera a qué valores nos referimos, si se trata de los valores morales, los religiosos, los estéticos, los útiles o los propios de la salud. Vivimos, al parecer, en un mundo de genios, en el que todos dominan a fondo la cuestión de los valores y muchas más.

Por eso, las personas que no andan muy enteradas del tema se sienten un tanto avergonzadas y callan discretamente, no sea que se descubra su ignorancia en este mundo de sabios. Y se apuntan en

un curso, o se leen un artículo, a ver si al fin averiguan qué son los valores y en qué valores dicen las autoridades que hay que educar.

Con un poco de suerte -piensan- lo mismo acaban enterándose también de por qué hay que educar en esos célebres valores, e incluso de qué procedimientos y técnicas se pueden emplear para llevar adelante con éxito la tarea educativa. Que al cabo a las personas nos importa saber por qué hemos de hacer las cosas, qué sentido tiene hacerlas, y cómo podemos llevarlas a cabo en la vida cotidiana, muy especialmente en este caso, en el aula.

Pero sucede que nuestro mundo no está poblado por genios, sino por gentes corrientes y molientes que, en el mejor de los casos, después de mucho trabajar acaban sabiendo algo de una pequeña parcela, y poco más. En el peor de los casos, como es público y notorio, ni siquiera saben eso ni tampoco les importa.

Por eso, poco de particular tiene que quien no se haya dedicado a ello, tenga dificultades para explicar lo que es un valor y todo lo demás que hemos comentado; sobre todo habida cuenta de que no se ponen de acuerdo al intentar aclararlo las mentes más conspicuas.

Porque resulta difícil precisar en qué consisten cosas tan importantes en el mundo moral -que de él vamos a tratar en este libro- como la felicidad, la virtud o las normas pero, con todo y con eso, hay abundantes y rigurosas teorías que arrojan buena luz sobre estos asuntos. Los valores, por contra, son sumamente escurridizos, y por eso la mayor parte de los pensadores los han obviado, dando por supuesto que todos sabemos de qué estamos hablando al tratar sobre ellos.

Como no es éste el caso, y como importa averiguar qué son los valores y cómo se enseñan, no sólo por obligación docente, sino porque, al fin y al cabo, mueven toda nuestra vida, vamos a intentar ir

desentrañándolo en estas escasas páginas, sin pretender ni por asomo exhaustividad. Que no es la ambición por dominar por completo un tema cosa de seres humanos: más negocio de personas es intentar saber algo de lo que en verdad nos importa y, en caso de asuntos como los valores, tratar de ponerlo en práctica.

Porque la coherencia entre lo que se sabe y lo que se vive es, como veremos, uno de los más apetecibles valores humanos. Y todavía más atractivo, si cabe, el valor de la coherencia entre lo que se vive y lo que se enseña.

Vamos, pues, a comenzar nuestra tarea, pero no sin antes rectificar un tanto el título de este primer epígrafe, sustituyéndolo por un segundo más ajustado a la verdad de las cosas: se dice que los valores están de moda, pero lo que ocurre es más bien que están de actualidad.

2. Los valores están de actualidad

Cuando se dice de un tema -los valores, la ética- que está de moda, entiende el oyente que se habla de él en ese período de tiempo por conveniencias o porque la gente necesita destacar unos asuntos y relegar otros, pero que, pasado un plazo, dejará de tener notoriedad, dejará de estar en boga. Porque la moda, como es sabido, está estrechamente relacionada con la fugacidad, y pocas cosas hay menos atractivas que un asunto pasado de moda.

Sin embargo, una cosa es estar **de moda**, muy otra estar de **actualidad**. En el segundo caso nos referimos al hecho de que un asunto que forma parte de nuestro ser más profundo, de nuestra más entrañable realidad, además de ser importante de suyo, ha salido a la luz por uno u otro motivo y las gentes han dado en hablar de él. No radica tanto su importancia entonces en que ande de boca en

boca, sino en que es un ingrediente indispensable de la vida humana, inseparable de nuestro ser personas[1].

Esto es lo que ocurre, sin ir más lejos, con el mundo de los valores en general: que son componentes tan inevitables del mundo humano que resulta imposible imaginar una vida sin ellos.

Y esto es lo que sucede concretamente con los valores morales, porque la moral -como en otro lugar apunté- «la llevamos en el cuerpo», ya que no hay ningún ser humano que pueda situarse más allá del bien y el mal morales, sino que todos somos inevitablemente morales[2]. Sea actuando de acuerdo con unos cánones morales determinados, sea obrando de forma inmoral en relación con esos mismos cánones, estando altos o bajos de moral, en forma o desmoralizados, lo cierto es que no podemos escapar a ese ámbito de la moralidad que coincide con el de la humanidad. Toda persona humana es inevitablemente moral[3].

Por eso cuando los valores morales saltan a los periódicos, a los medios de comunicación de masas, o a las publicaciones oficiales del Estado, no es que estén fugazmente de moda porque de algo hay que hablar. Es que están de actualidad, porque alguna especial circunstancia invita a sacar a la palestra lo que es un **elemento constitutivo de nuestra realidad personal**. Y si, pasado un plazo, quedan relegados esos valores a un segundo plano, no por eso habrán perdido importancia, únicamente habrán perdido notoriedad.

Así, durante una temporada puede estar de actualidad exigir ayuda para los países menos desarrollados, porque un nutrido gru-

---

[1] CONILL, Jesús. «Ética y humanidades», en *Vela Mayor,* nº 6 (1995), pp. 65-71.

[2] CORTINA, Adela. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996, p. 10.

[3] ARANGUREN, José Luis. *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, vol. II.

po de jóvenes organizan acampadas y manifestaciones pidiendo el 0'7 del Producto Interior Bruto para esos países, y los medios de comunicación se hacen eco de la noticia. Prensa, radio y televisión se ceban en el tema, de modo que por algún tiempo el 0'7 se convierte en el protagonista de telediarios y reportajes. ¿Significa esto que, una vez finalizadas las acampadas y las protestas que son noticia porque «venden», deja de tener realidad que los países del Tercer Mundo precisan ayuda y que los países ricos deben prestársela? O dicho de otro modo: el hecho de que los medios de comunicación dejen de hacerse eco ¿quiere decir que la indiferencia de los países ricos ya no es insolidaria e injusta?

La respuesta a esta pregunta es a todas luces negativa, y deja bien claro el hecho de que una cosa es estar de moda, muy otra estar de actualidad. En el segundo caso hablamos de un asunto entrañablemente nuestro que, como el Guadiana, unas veces sale a la superficie y otras fluye bajo tierra, pero está ahí, siendo parte nuestra.

Y esto es precisamente lo que ocurre con los **valores morales**, que son en realidad los que andan en este momento en boga, aunque la gente se refiera a ellos con el rótulo genérico de «educación en valores». Es una aguda sensibilidad ante la falta de ética la que está reclamando una mayor moralidad en todos los ámbitos de la vida social: en la empresa y en la política, en los medios de comunicación, en los bancos y en las profesiones, en los hospitales, las escuelas, los institutos y las universidades; en el conjunto de nuestra vida, en suma. Porque entendemos, a fin de cuentas, que un aumento en moralidad es lo mismo que un crecimiento en humanidad.

No quiere decir esto que no sean esenciales los valores estéticos (la belleza, la elegancia), los religiosos (lo sagrado, lo trascendente), los de la salud (la salud, la agilidad), los intelectuales (el conocimiento, la evidencia), o los de la utilidad (lo útil, lo eficaz), sino que son los morales los que parecen estar de actualidad; tal vez

porque nos percatamos, con razón, de que desde ellos podremos ordenar los restantes de una forma ajustada a las exigencias de nuestro ser personas, ya que los valores morales actúan como integradores de los demás, no como sustitutos de ellos.

Por eso urge educar en este tipo de valores, sea a través de la «educación formal», es decir, en la escuela, sea a través de la familia, la calle o los medios de comunicación.

Pero como la tarea, con ser atractiva, resulta a la vez un tanto compleja, conviene ir intentando aclarar qué son los valores, qué tipo de valores componen la vida humana, cuáles son los valores morales y por qué, para pasar a contemplar otras cuestiones una vez aclarado el núcleo. Que por el hilo se irá sacando el ovillo, mientras que, si empezáramos ya por la madeja, nos veríamos enredados en la complejidad del asunto sin solución. Adentrémonos, pues, sin más en ese mundo, harto complejo, de los valores.

3. Un mundo escurridizo: sobre gustos no hay nada escrito

3.1. Lenguaje descriptivo y lenguaje prescriptivo

Vamos al cine un domingo por la tarde y, después de toda la semana trabajando, la película no nos gusta nada. «¡Qué estafa! -pensamos enfadados- deberían devolverme el dinero. Pero, ni aún así, porque la tarde a ver quién me la devuelve».

Al salir del cine nos encontramos a un amigo y nos falta tiempo para decirle: «Acabo de ver una película **infame**, no se te ocurra ir a verla, **no vale la pena** en absoluto».

Una situación cotidiana, un diálogo normal. En él aparecen dos términos que expresan de alguna manera un valor: «infame» y «no vale la pena», que quiere decir en buena ley «no merece que gastes en ella ni el tiempo ni el dinero».

A primera vista, parece que hemos informado a nuestro amigo de cómo es la película, pero no es así. O al menos no lo creen así los filósofos analíticos del lenguaje que distinguen entre dos tipos de lenguaje: el descriptivo o informativo, y el que denominan prescriptivo, dentro del cual un buen número de ellos incluye el valorativo o evaluativo, al que pertenecen las dos expresiones de valor que hemos mencionado.

Con el lenguaje descriptivo o informativo -continúan- tratamos de describir hechos que ocurren en el mundo, hechos que las demás personas pueden comprobar; de forma que cuando relatamos a otros esos hechos, les estamos informando acerca de ellos y pueden comprobar de algún modo si son verdaderos o falsos.

Con el lenguaje prescriptivo, sin embargo, lo que intentamos es -como su nombre indica- prescribir la conducta; entendiendo ahora por «prescribir» dar orientaciones para que las personas actúen en consonancia. El lenguaje prescriptivo, a su vez, puede ser imperativo o valorativo (también llamado «evaluativo»).

El lenguaje imperativo orienta la conducta por medio de mandatos; mientras que el valorativo la orienta en la medida en que expresa que algo es valioso y que, por lo tanto, merece la pena orientar la acción en ese sentido. Cuando yo comunico a otra persona que algo es valioso o, por el contrario, que no vale la pena, le estoy dando orientaciones, bien para que actúe en esa dirección, bien para que tome el camino contrario. A primera vista parece que le estoy informando de forma aséptica y, sin embargo, lo que estoy haciendo es darle pistas para que actúe.

Tipos de lenguaje	<u>Descriptivo o informativo</u> Describe hechos y nos informa acerca de ellos. Ej.: «La película dura dos horas». <u>Prescriptivo</u> Orienta la acción. - <u>Imperativo</u>: la orienta por medio de mandatos. Ej.: «¡Debes ver esa película!» - <u>Valorativo</u>: la orienta por medio de valoraciones o estimaciones. Ej.: «La película es buena».

Por ejemplo, si volvemos a nuestro desgraciado domingo, hubiéramos informado a nuestro amigo de la película si le hubiéramos contado cosas como las siguientes: es una película que dura dos horas, se titula «Destrucción total», la hacen en el cine «Plaza», el director es Pepe Pérez, y los actores principales, Juan García y Marichu López; yo he ido a la segunda sesión, que empezaba a las siete y media, porque si iba a la siguiente, que es a las diez, corría el riesgo de quedarme dormida.

Este lenguaje es descriptivo e informativo, porque transmite al interlocutor un conjunto de hechos, cuya verdad o falsedad él puede comprobar, si tiene interés en ello. Puede ir al cine, mirar los carteles y los horarios y comprobar si le he engañado o no. Obvia-

mente, comprobar la verdad o falsedad de los hechos es mucho más complicado en otras ocasiones.

Por ejemplo, en los juicios por un delito puede resultar extremadamente difícil, e incluso imposible, comprobar si el presunto autor del acto delictivo lo es. En las informaciones de los medios de comunicación, el oyente tiene bien complicado averiguar si es verdad lo que le están contando, igual que resulta casi imposible discernir qué hay de verdad cuando alguien intenta desacreditar a un tercero atribuyéndole actuaciones que en una sociedad suelen considerarse como poco presentables.

3.2 Dificultades del lenguaje valorativo: el riesgo de subjetivismo

Pero, con todas las dificultades que ello suponga, es posible averiguar si los hechos se produjeron como se están describiendo. En cambio, resulta **imposible** comprobar si la película es buena o mala **de la misma forma** que comprobamos la verdad o falsedad de los hechos, porque aquí hemos entrado en otro orden de cosas: no en el de los hechos, sino en el del lenguaje **evaluativo**, que da orientaciones la acción, pero no pretende ser verdadero ni falso.

Porque puede ser muy bien que nuestro amigo vaya a ver «Destrucción total», a pesar de todo, y que salga entusiasmado. «No sé cómo has podido decirme que era infame y que no valía la pena. Es genial».

Ante discrepancias de este género los expertos en cine se embarcan en una larga perorata intentando convencer al interlocutor con toda suerte de argumentos sobre planos, tomas, guión, dirección o protagonistas. Y es verdad que resulta fecundo para mejor apreciar un valor aprender a distinguir, en este caso, los elementos de una película, como también conocer su historia y aprender técni-

cas relacionadas con el cine. Pero, en último término, nuestro amigo puede muy bien acabar diciéndonos después de nuestro pormenorizado discurso: «pues a mi me ha gustado». Lo cual tiene sentido, estemos de acuerdo o no, mientras que no tiene sentido empeñarse en afirmar que los burros vuelan. Por eso dice el refrán que «sobre gustos no hay nada escrito».

El mundo de los valores en general es, pues, un mundo escurridizo y complejo, en el que parece que todo se resuelve en el puro subjetivismo del «a mi me gusta», «a mi no me gusta», «yo lo valoro positivamente, y él, negativamente». Por eso a los pensadores no les gusta mucho meterse en este terreno.

Porque así como el lenguaje descriptivo, informativo, sobre hechos, con más o menos dificultades puede acabar pronunciándose sobre la verdad o la *falsedad del hecho, el lenguaje valorativo* parece topar con esa fortaleza inexpugnable que es el gusto de cada uno. Y ya puede el vendedor ponderar las virtudes de su mercancía, hacer con todo celo el artículo, que al final el potencial cliente se queda en potencial, al espetarle un implacable: «pues a mi no me gusta». Y el vendedor se ve obligado a decir, con ganas o sin ellas, que «el cliente siempre tiene razón».

Cierto que en cada sociedad existen unos estándares, unos patrones de lo que suele gustarle a la mayoría, que son los que permiten fijar los precios de los productos, poniendo más caros aquéllos que más suelen gustar. Pero, «mayoría» no es lo mismo que «unanimidad». Por eso una primera aproximación al mundo de los valores parece llevarnos a la conclusión de que, en último término, qué es una **buena** *película,* qué es *un* **hermoso** *cuadro,* qué es *una* casa **confortable** parecen ser decisiones muy subjetivas, cosas que cada persona decide y sobre las que no tiene mucho sentido argumentar con los demás, porque aquí cada uno es muy dueño, sobre gustos no hay nada escrito. Y, sin embargo, ...

4. O no tan escurridizo: hay gustos que merecen palos

4.1 Límites del subjetivismo

Y, sin embargo, las cosas no son tan simples. Si lo fueran, a nadie le preocuparía educar en unas cosas llamadas «valores» que dependen del gusto de cada cual. Los profesores de Historia del Arte no se empeñarían en defender que «Las Meninas» es un cuadro genial, sea cual fuere la opinión de sus alumnos, ni los de Literatura pondrían tanto celo en asegurar que merece la pena leer *El Quijote*, aunque alegue el alumnado que es un tostón.

En casos como éstos, cuando alguien -por ejemplo- se duerme sin recato escuchando la *Oda a la Alegría* de Beethoven, podemos pensar de él que está muy cansado o que es un zoquete en materia de música, pero no vamos a echarle la culpa a la calidad de la obra, ni a conformarnos diciendo lisa y llanamente que ésta es una cuestión de gustos, en la que cada uno es muy dueño.

Ya se contaba hace tiempo aquél célebre chiste, de los muchos que se han ideado acerca de los exámenes:

- «¿Huele el ácido sulfhídrico?
- Huele muy bien, sí señor.
- Pues huele a podrido, chico.
- A mí me gusta ese olor» .

Por eso, frente al refrán que aboga por el subjetivismo de los gustos, alegando que sobre ellos no hay normas, no hay nada escrito, es imposible discutir, está el que mantiene que alguna norma sí debe haber, porque «hay gustos que merecen palos».

4.2 Educación en valores

Y es a este segundo refrán al que se acogen padres y enseñantes cuando se esfuerzan por educar en un sentido u otro los gustos de sus hijos o sus alumnos, sea en cuestiones de música, de literatura, de artes plásticas o, por supuesto, de ética. Porque aunque aquí no podamos alcanzar el tipo de unanimidad que logran algunos hechos fehacientes -cosa que, todo hay que decirlo, sucede rara vez-, quien aprecia determinados valores está convencido de que valen, y de que también las demás personas gozarían con ellos, siempre que *pudieran degustarlos en ciertas condiciones.*

La cuestión de los valores es, pues, una cuestión, no sólo de intuición personal, de captación personal del valor, sino también de cultivo de las predisposiciones necesarias para apreciarlo, para degustarlo. Como se degusta un café o se paladea un buen vino, que al cabo importa tener un paladar selectivo, capaz de apreciar lo que realmente merece la pena.

La educación en valores consistiría pues -podemos ir adelantando- **en cultivar esas condiciones que nos preparan para degustar ciertos valores.**

II. ¿QUÉ SON LOS VALORES?

Llegados a este punto, estamos ya en disposición de ir respondiendo a la pregunta que encabeza este capítulo, y lo haremos de la mano de un excelente guía, José Ortega y Gasset, que de ello trata en un bello artículo titulado «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?», si bien iremos en muchas ocasiones más allá de él.

5. La capacidad de estimar

Recuerda Ortega que, cuando nos enfrentamos a las cosas, no sólo hacemos con respecto a ellas operaciones intelectuales, como comprenderlas, compararlas entre sí o clasificarlas, sino que también las **estimamos** o **desestimamos**, las **preferimos** o las **relegamos**: es decir, las **valoramos**.

No sólo nos percatamos de que una persona es más alta que otra, o de que tiene la piel más clara o más oscura, sino que amamos a una y otra nos parece impresentable, preferimos a unas y evitamos a otras siempre que es posible. Y lo mismo ocurre con las cosas, con los sistemas sociales o con las instituciones: que valoramos unas positivamente (las amamos, nos atraen, etc.), mientras que valoramos otras negativamente (las odiamos, nos repugnan, etc.).

Y, curiosamente, «ser» y «valer» no se identifican, porque hay cosas que son y, sin embargo, las valoramos negativamente, como podría ser el caso de una enfermedad, mientras que otras no son y las valoramos positivamente, como puede ser la justicia perfecta, que en ningún lugar de la tierra está todavía realizada y, sin embargo, merece toda nuestra estima.

6. Los valores valen realmente

Por eso el **gran problema** a cuento de los valores, el nudo gordiano en todo este asunto, consiste en averiguar si tienen **realidad** o si, por el contrario, los inventamos; si **concedemos** un valor a las cosas y por eso nos parecen valiosas, o si más bien **reconocemos** en ellas un valor y por eso nos parecen valiosas.

Si la solidaridad, por ejemplo, es en sí valiosa y por eso deseamos construir un mundo solidario, o si, por el contrario, son algunas personas las que han decidido que la solidaridad es un valor. Si una persona justa debe agradarnos porque la justicia es un valor, o si más bien ocurre que a alguno les agradan las personas justas y por eso dicen que la justicia es un valor.

La cuestión es muy compleja. Porque si aceptamos la primera tesis -la que dice que nosotros inventamos los valores-, entonces el subjetivismo es inevitable. Cada grupo, cada persona, cada sociedad creará sus propios valores, y mal va a pretender que los estimen los demás grupos, personas o sociedades. Pero si aceptamos la segunda -la que dice que los valores son reales y por eso hemos de aceptarlos-, entonces no se entiende por qué no somos capaces de estimarlos todas las personas, ni tampoco qué resquicio de creatividad nos queda a la hora de construir el mundo.

¿Tenemos que situarnos pasivamente ante la realidad y eliminar todos los obstáculos que nos impidan captar unos valores ya

dados? ¿O nuestra capacidad creadora también tiene algo que decir en esto de los valores, aunque no sea inventarlos partiendo de cero?

Ciertamente, en torno a estas cuestiones se han producido incontables debates que no podemos recoger aquí, y por eso tendremos que conformarnos con exponer únicamente nuestra propia conclusión, que iremos desgranando en tres pasos:

1) **Los valores valen realmente**, por eso nos atraen y nos complacen, no son una pura creación subjetiva.

Consideramos buenas aquellas cosas que son portadoras de algún tipo de valor, como es el caso de una melodía hermosa o el de una propuesta liberadora. Y las consideramos buenas porque **descubrimos** en ellas un valor, no porque decidamos subjetivamente fijárselo.

Lo que sucede en muchas ocasiones es que, como estamos acostumbrados a fijar un precio a las cosas, atendiendo a diversos detalles, podemos acabar creyendo que, no sólo fijamos su **precio**, sino también su **valor**. Y conviene no confundir ambos, porque el precio sí podemos ponerlo, pero no el valor.

En este sentido se pronunciaba Oscar Wilde, al caracterizar de forma insuperable qué es un cínico: «Cínico -decía- es el que conoce el precio de todas las cosas, y el valor de ninguna».

Conocer el precio de los buenos vinos, de los buenos pisos, parece que nos da «mundo», nos da prestigio. Incluso hemos dado en creer que toda persona tiene un precio, de suerte que el «hombre de mundo» es el que sabe lo que hay que pagar por las cosas y por las personas.

Y, sin embargo, no sólo es falso que toda persona esté dispuesta a venderse por un precio, por alto que sea, sino que también lo es

que seamos nosotros quienes inventamos el valor de las cosas. Porque los valores son cualidades reales de las personas, las cosas, las instituciones y los sistemas.

2) Pero la realidad no es estática, sino dinámica, contiene un potencial de valores latentes que sólo la creatividad humana puede ir descubriendo. De ahí que podamos decir que la **creatividad humana** forma parte del dinamismo de la realidad, porque actúa como una partera que saca a la luz lo que ya estaba latente, alumbrando de este modo nuevos valores o nuevas formas de percibirlos.

Los grandes genios y los grandes creadores de la humanidad son piezas indispensables de este dinamismo de la realidad, pero también los ciudadanos de a pie, en la medida en que todos y cada uno son capaces de alumbrar nuevas perspectivas de valor.

Una vez recogidos estos dos rasgos del mundo de los valores, pasamos a **formular** otra cuestión, no menos delicada ni menos nuclear: ¿qué oficio desempeñan los valores cuando orientan nuestra conducta en un sentido u otro? O dicho de otro modo, ¿en qué consiste su fecundidad para nuestra acción?

7. Son cualidades que nos permiten acondicionar el mundo, hacerlo habitable

Los valores (como la libertad, la solidaridad, la belleza) valen realmente porque, como diría Xavier Zubiri, aunque en otro contexto, nos permiten «**acondicionar**» el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas. Por eso tenemos que encarnarlos en la realidad creativamente, lo cual no significa que nos los inventemos de forma arbitraria. La realidad es una base a partir de la cual las personas creativas diseñan una increíble cantidad de posibilidades y de mundos nuevos, pero una cosa es la **crea-**

ción, fruto de la libertad, muy otra la **aberración**, producto de mentes calenturientas. Acondicionar la vida sólo puede hacerse desde la creación y no desde la aberración. ¿Qué significa esto? Lo veremos más claramente con un ejemplo.

Supongamos que deseamos cambiarnos de casa y nos ofrecen una hermosa vivienda, pero vieja. «Necesita reformas -decimos-, es preciso ponerla en **condiciones**».

Naturalmente, cada uno de nosotros deseará acondicionar su futura vivienda según sus gustos: según lo que haya ido degustando en su familia y en su escuela, según lo que agrade en la generación -jóvenes, adultos, ancianos- a la que pertenece, según lo que haya leído en revistas sobre el hogar y visto en pogramas de televisión o escuchado en la radio; según esas peculiaridades individuales -por último- que nos hacen irrepetibles, únicos en nuestra especie a cada uno. Todo ese conjunto de factores influirá sin duda a la hora de decidir cómo exactamente queremos la reforma, pero no es menos cierto que habremos de atenernos, querámoslo o nó, a unas exigencias que no se inventan de una forma arbitraria.

Los sillones podrán ser modernos, última moda o, por el contrario, estar diseñados siguiendo cánones tradicionales; podrán ser marrones o blancos, de piel o de tela, pero al fin y a la postre les pediremos que sean cómodos.

Y si, por hacer experimentos, compramos un sofá extravagante, de los que dicen son un auténtico guante, aunque no lo parezca, acabaremos cambiándolo en la primera ocasión en cuanto comprobemos que tenemos el cuerpo destrozado cada vez que nos levantamos. Variantes de la comodidad habrá casi infinitas, y ahí el ingenio de los fabricantes se esmerará por crearlas, aunque sólo sea por intentar vender más. Pero al final la distinción entre lo cómodo y lo incómodo se impone: el valor de la comodidad se aprecia, se estima, no se impone a las cosas.

Y si por afán de originalidad extrema decidimos tapiar todas las ventanas de nuestra futura vivienda, para poder presumir de que posee una peculiaridad única en el mundo, tendremos que pagar, al habitarla, el precio de nuestra estupidez. Que bien agradable debe ser vivir sin luz y sin aire de forma permanente. Unos días, puede soportarse; toda la vida, resulta irresistible.

De ahí que podamos ir concluyendo a partir de lo dicho que para acondicionar nuestra vida contando con los valores habremos de tener en cuenta al menos dos instancias: nuestro sentido creativo y el atenimiento a la realidad. De ninguno de los dos podemos prescindir, porque ambos son necesarios para construir esa vivienda que es la vida humana.

Lo cual nos lleva a colegir que es insostenible aquel subjetivismo de los valores del que hablábamos en algún epígrafe anterior, y que tiene su perfecta expresión en el dicho «sobre gustos no hay nada escrito». Algo más aclararemos al respecto más adelante pero, por lo pronto, tenemos que ir reconociendo que los valores valen y que además ponen en condiciones el mundo para que lo habiten seres humanos. Porque un mundo injusto, insolidario y sin libertades, un mundo sin belleza o sin eficacia, no reúne las condiciones mínimas de habitabilidad. Y ésa es la razón por la que nos vemos invitados, e incluso impelidos, a darles creativamente cuerpo.

8. Son cualidades reales, a las que damos cuerpo creativamente

Podemos ir diciendo, pues, con Ortega, pero corrigiendo a Ortega, que los valores son **cualidades reales** que no nos inventamos por las buenas, y lo son de las cosas, pero también de las acciones, de las sociedades y de las personas.

Un valor no es un objeto, no es una cosa, no es una persona, sino que **está en** la cosa (un **hermoso** paisaje), en la persona (una persona **solidaria**), en una sociedad (una sociedad **respetuosa**), en un sistema (un sistema económico **justo**), en las acciones (una acción **buena**).

Ciertamente, tenemos tendencia a sustantivar los valores, a condensarlos en sustantivos, y entonces los designamos como tales: la libertad, la igualdad, la solidaridad, la disposición al diálogo. En ocasiones les damos incluso forma corpórea, encarnándolos en símbolos, como una mujer con una antorcha (la libertad) o con una balanza y los ojos vendados (la justicia), pero sabemos que no existen en esta forma, que nunca nos encontraremos un ser llamado libertad ni una cosa llamada justicia. Porque los valores son **cualidades que cualifican** a determinadas personas, acciones, situaciones, sistemas, sociedades y cosas, y por eso los expresamos las más de las veces mediante **adjetivos calificativos**, como en los ejemplos que arriba hemos aducido.

Es verdad que Ortega, al caracterizarlos, dice de ellos que son cualidades de las cosas, pero irreales. Sin embargo, a mi juicio, comete ahí un error, y mejor hubiera hecho diciendo que no son «físicas», como muestra bien a las claras el mismo ejemplo que aduce: el de la elegancia.

La elegancia de un vestido -dice- no puede identificarse con su forma o con su color, que es lo que podemos percibir por la vista y por el tacto. Nuestros sentidos nos permiten percibir esas cualidades físicas de las cosas, como son la forma y el color, pero ninguno de nuestros sentidos -vista, oído, tacto, olfato, gusto- nos permite captar la elegancia. Por eso necesitamos suponer que contamos con una capacidad distinta a los sentidos, que nos permite captar, en este caso, la elegancia: la capacidad de estimar, la capacidad de valorar.

Y, ciertamente, lleva razón Ortega al afirmar que los valores no son cualidades físicas, captables por los sentidos, como lo son los olores, los sonidos o los sabores. Pero eso no significa -a mi juicio- que no sean reales. Muy al contrario, son un componente tan ineludible de la realidad tal como las personas la vivimos, que resulta totalmente inimaginable un mundo sin valores; un mundo en el que ni siquiera mencionáramos palabras como «generosidad», «armonía» o «lealtad».

9. Los valores son siempre positivos o negativos

Cuando percibimos un valor, captamos al mismo tiempo si es **positivo o negativo**, es decir, si nos atrae o nos repele. En el primer caso, el valor nos agrada y por eso nos atrae; en el segundo, nos desagrada y por eso nos repele. En este sentido podemos decir que el mundo del valor es sumamente peculiar, ya que siempre tiene una doble cara: la atractiva y la repulsiva. Siempre se nos presenta la faz atrayente del valor positivo sobre el trasfondo de la repelencia al negativo.

Valores positivos son sin duda la justicia y la igualdad en las cosas humanas, la utilidad y la belleza, la agilidad y la salud. Valores negativos, por el contrario, la injusticia y la desigualdad, la inutilidad y la fealdad, la torpeza y la enfermedad.

Tan es así, que cuando se produce, por ejemplo, una situación de desigualdad entre seres humanos, tenemos buen cuidado en distinguir entre aquellas desigualdades que son indignas y las que, por el contrario, representan más bien una fuente de riqueza, y en este segundo caso tendemos a hablar más de «**diferencias**» que de desigualdades. Diferencias enriquecedoras hay entre mujeres y varones, entre gentes de distintas culturas y razas, entre niños, jó-

venes y ancianos. Y son enriquecedoras porque siempre el pluralismo de actitudes, posibilidades y propuestas amplía nuestro horizonte y acrecienta nuestra capacidad de acción. Por contra, las desigualdades sociales y económicas, la desigual oportunidad para las personas de abrirse un camino en la vida, son fuente de empobrecimiento humano, tanto por parte de los causantes de ese empobrecimiento como por parte de los empobrecidos.

Los valores se nos presentan siempre, pues, como positivos o negativos, y en todos los casos como teniendo un **dinamismo.**

10. Los valores poseen dinamismo

Cuando hablamos de «dinamismo» nos referimos al hecho de que hay realidades que siempre nos atraen o nos repelen, nos invitan a actuar en un sentido o en otro, pero nunca nos dejan indiferentes. Si digo que hacer deporte resulta sumamente saludable, carece de sentido aconsejar a continuación: «por lo tanto, no hagan ustedes deporte». O si estimo que un cuadro es magnífico, es absurdo añadir a continuación «por eso no lo compro».

Los valores *dinamizan nuestra acción* en el doble sentido al que antes nos hemos referido, ya que los positivos nos incitan a tratar de alcanzarlos, mientras que los negativos nos mueven a erradicarlos. Precisamente por eso el mundo de los valores es lo más contrario que existe a la **neutralidad.** Y como sucede que nuestra vida toda se encuentra impregnada de valores, sean positivos, sean negativos, pocas cosas hay neutrales.

Desde luego, jamás lo es la enseñanza que, explícita o implícitamente, siempre es una transmisión de valores, a través de la palabra del profesor o a través de sus actitudes, a través de lo que hace o a través de lo que omite. No hay enseñanza neutral, sino siempre

cargada de valores, por eso más vale explicitarlos y tratar serenamente sobre ellos, para no caer en la indoctrinación[4].

Y regresando al inevitable dinamismo de los valores, conviene percatarse de lo absurdo que resulta afirmar un valor positivo y después negar que convenga realizarlo precisamente por ser un valor positivo. Lo cual muestra bien a las claras que hay una **lógica del valor**, igual que hay una lógica de los enunciados. Y de la misma forma que sería errónea la célebre implicación:

> Todos los hombres son mortales.
> Sócrates es hombre.
> Luego Sócrates no es mortal.

Sería totalmente inválida una implicación como la siguiente, montada sobre el reconocimiento de un valor:

> Una sociedad en la que todos tienen las mismas oportunidades de acceder a los puestos de trabajo es más justa.
>
> Precisamente por eso hay que intentar evitar que todos tengan las mismas oportunidades de acceder a los puestos de trabajo.

Más bien lo que hacemos, si mantenemos la primera afirmación, es justificar en la segunda por qué no ponemos por obra el valor al que hemos aludido. Por ejemplo, alegando lo siguiente:

> Una sociedad en la que todos tienen las mismas oportunidades de acceder a los puestos de trabajo es más justa.
>
> Pero en la nuestra no podemos realizar todavía ese ideal porque nos faltan las condiciones imprescindibles para hacerlo.

---

[4] CORTINA, Adela. *El quehacer ético*, cap. 4.

Podemos, pues, intentar justificar por qué no realizamos el valor, dando para ello la excusa o la razón que decimos nos lo impide. Pero es contradictorio decir de algo que, precisamente porque es un valor positivo, no lo queremos encarnar en la realidad. De ahí que quien sepa mostrar de algo que es un valor positivo no necesite después intentar argumentar acerca de por qué hay que realizarlo: los valores llevan ya una fuerza dinamizadora, en virtud de la cual nos incitan a realizarlos, si son positivos, a evitarlos, si son negativos.

11. La materia del valor

Los representantes de la «Ética de los Valores» mantienen, con razón, que los valores tienen una «materia». ¿Qué significa esto?

Que aunque nos resulte extremadamente difícil definir un valor, aclarar qué le distingue de otros, sin embargo, alguna materia tiene cada uno de ellos, algo tienen que nos permite distinguirlos sin necesidad siquiera de que nos lo expliquen.

Al contemplar un cuadro de Rubens diremos tal vez que el tipo de **belleza** femenina allí plasmado no es precisamente el que más nos agrada, porque nos atraen más las siluetas estilizadas. Sin embargo, si somos un poco cultos, añadiremos a continuación que en esa época posiblemente agradaran ese tipo de mujeres, como en la Grecia clásica representaba la Venus de Milo el canon de belleza. Y lo curioso es que, a pesar de reconocer que hay diferencias notables entre unos modelos de belleza y otros, sabemos que estamos hablando de un valor llamado «belleza», y no de algún otro. Sabemos que hablamos de belleza, y no de eficacia, de utilidad, o de lealtad, aunque nos resultaría verdaderamente difícil caracterizarla de una forma clara y explicar a otra persona qué es la belleza y en qué se distingue de los demás valores que hemos mencionado.

Por eso es por lo que dicen los representantes de la «Ética de los Valores» que los valores tienen ya una materia, es decir, que no les podemos adjudicar tranquilamente cualquier definición, decir de la libertad, por ejemplo, que consiste en «dar a cada uno lo que le corresponde», cuando esta caracterización conviene a la justicia, no a la libertad. Todo lo cual nos invita a tratar de distinguir unos valores de otros, y a preguntarnos cuál es la peculiaridad de los valores morales en los que queremos educar.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGUREN, José Luis. *Ética*, en *Obras Completas*. Madrid, Trotta, vol. II., pp. 159-502.

COBO, Juan Manuel. *Educación ética*. Madrid, Endymion, 1993.

CORTINA, Adela. *El quehacer ético. Guía para la educación moral.* Santillana, 1996.

ESCAMEZ, Juan / ORTEGA, Pedro. *La enseñanza de actitudes y valores*, Valencia, Nau Llibres, 1988.

FRONDIZI, Ruggiero. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología.* México, Fondo de Cultura Económica, 1968 (4ª ed.).

FERNANDO GONZÁLEZ, Lucini. *Temas transversales y educación en valores*, Madrid, Anaya, Alauda, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, VI, pp. 315-335.

PUIG ROVIRA, Josep Mª. *La educación moral en la enseñanza obligatoria*, Barcelona, Horsori, 1995.

Capítulo 2

LOS VALORES MORALES

¿QUÉ HACE MORAL UN VALOR?

1. Moral y ética

En la vida cotidiana suele hablarse indistintamente de moral y de ética, refiriéndose con estas expresiones a todo un mundo de valores, actitudes, principios y normas, en el que resulta difícil establecer con claridad qué es cada cosa, y si conviene hablar de actitudes, valores y normas **morales** o **éticas**. ¿Existe alguna diferencia entre estos dos vocablos? ¿Hay ocasiones en que deberíamos utilizar el término «moral» y otras, en que lo correcto sería emplear el término «ética»?[6].

La verdad es que las palabras «ética» y «moral», en sus respectivos orígenes griego (**ethos**) y latino (**mos**), significan prácticamente lo mismo: **carácter, costumbres**. Por eso está sobradamente justificado que la gente normal y corriente las utilicemos como sinónimos. Ambas expresiones se refieren, a fin de cuentas, a un tipo de **saber** que nos orienta para forjarnos un **buen carácter**, que nos permita enfrentar la vida con altura humana. Porque se puede ser un auténtico experto en diferentes campos y, sin embargo, resultar poco aceptable como persona. De ahí que tanto la ética como la moral

---

[6] De estas distinciones me he ocupado con detalle, por ejemplo, en *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 3, y *El quehacer ético*, cap. 1.

nos ayuden a labrarnos un buen carácter para ser personas en el pleno sentido de la palabra; es decir, para acondicionar la realidad de tal modo que podamos vivir en ella de forma humana, continuando en la línea que iniciamos en el capítulo anterior. Y lo que decimos de las personas podemos decirlo también de las instituciones, los sistemas y las sociedades.

Ahora bien, dicho esto, también es verdad que en el lenguaje filosófico distinguimos entre estas dos expresiones -moral y ética- porque necesitamos dos términos diferentes para designar a su vez dos tipos de saber: uno que forma parte de la **vida cotidiana**, y que ha estado presente en todas las personas y en todas las sociedades (la **moral**), y otro que **reflexiona** sobre él filosóficamente y, por lo tanto, nació al tiempo que la filosofía (la **ética o filosofía moral**).

Igual que distinguimos entre la ciencia y la filosofía de la ciencia, la religión y la filosofía de la religión, el arte y la filosofía del arte, distinguimos también entre la moral y la filosofía moral o ética. De ahí que José Luis Aranguren las caracterizara muy adecuadamente con dos expresiones: la moral sería «moral vivida», y la ética, «moral pensada»[6].

La **moral** entonces es un tipo de saber, encaminado a forjar un buen carácter, que ha formado y forma parte de la vida cotidiana de las personas y de los pueblos. Por eso podemos decir que no la han inventado los filósofos, mientras que la **ética**, por contra, sería filosofía moral, es decir, una reflexión sobre la moral cotidiana hecha por filósofos, que utilizan para ello la jerga propia de la filosofía.

A la ética le importa ante todo averiguar en qué consiste la moral, y para eso tiene que investigar qué rasgos deben reunir los

---

[6] ARANGUREN, José Luis. *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, II, 1994, pp. 159-502.

valores, las normas o los principios para que los llamemos «morales» y no de otro modo. Pero también se ve enfrentada a la tarea de buscar las razones de que haya moral, que es a lo que se ha llamado «la cuestión del fundamento de lo moral», y, por último, a ver de aplicar lo ganado con estas reflexiones a la vida cotidiana.

Ahora bien, como la distinción entre ética (como filosofía moral) y moral (como saber de la vida cotidiana) es negocio que sólo importa en buena ley a los filósofos, es perfectamente legítimo en la vida cotidiana -en el habla ordinaria, en los medios de comunicación- emplear indistintamente las expresiones «moral» y «ética», y decir de los valores o de las normas que son morales y éticas, refiriéndose en ambos casos a la forja del carácter.

2. El mundo de los valores: un mundo extraordinariamente variado

Regresando al final del capítulo anterior, es decir, al tratamiento de los valores en general, recordemos que el mundo de los valores no sólo es espinoso, sino también muy variado, porque existen distintos tipos de valores de los que echamos mano para acondicionar nuestra existencia, y no sólo valores morales. Y es mérito de la llamada «ética de los valores», a la que se refiere Ortega en el artículo que hemos mencionado, el de intentar presentar tipografías, clasificaciones de los valores, que nos permitan ir haciéndonos una composición de lugar[7].

Precisamente el creador de esta escuela, Max Scheler, introdujo ya una clasificación de los valores[8], que podemos recoger en el siguiente cuadro:

---

[7] FRONDIZI, Ruggiero. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, en México, Fondo de Cultura Económica, 1968 (4ª ed.).
[8] SCHELER, Max. *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, 2 vols.

Valores sensibles:	**Placer / Dolor** **Alegría / Pena**
Valores de la civilización:	**Útil / Perjudicial**
Valores vitales:	**Noble / Vulgar**
Valores culturales o espirituales:	**Estéticos:** **bello / feo** **Ético-jurídicos:** **justo/injusto** **Especulativos:** **verdadero / falso**
Valores religiosos:	**Sagrado / profano**

Como observaremos, se trata de establecer una clasificación de distintos tipos de valores, cada uno de los cuales se considera, a su vez, desde dos polos, el positivo y el negativo. Todos los valores positivos son importantes para organizar una vida humana en condiciones, porque una existencia que no aspire a la alegría, a la utilidad, a la belleza, a la justicia o a la verdad, tiene bien poco de humana; pero también es verdad que no todos son importantes en el mismo sentido.

Por su parte, Ortega, en el artículo que hemos mencionado, presentó también una clasificación, tomando como inspiración la de Scheler; cosa que hicieron a su vez otros representantes de este tipo de ética. Entre unas clasificaciones y otras existían algunas discrepancias, que no nos interesan demasiado, excepto una que sí importa para el tema que nos ocupa. Y es que mientras Scheler

-como hemos visto- no incluye en su clasificación los valores morales como un tipo peculiar de valores, Ortega sí introduce un apartado dedicado exclusivamente a ellos.

Según Ortega, valores morales serían, por ejemplo, la bondad, la justicia o la lealtad. Mientras que Scheler, por su parte, entiende que los valores morales no constituyen una clase peculiar de valores, sino que la conducta moralmente adecuada consiste en tratar de realizar en el mundo los demás valores de una manera correcta.

Naturalmente, no vamos a entrar en los detalles de esta discrepancia, sino a tomar de cada uno de los autores lo que nos interesa para nuestro tema, porque cada uno de ellos tiene una parte de verdad. Nuestra sugerencia podría entonces recogerse en los siguientes cuatro puntos:

1) **Existen distintos tipos de valores**, entre los que cabría incluir:

- **Sensibles** (Placer / Dolor; Alegría/Pena)
- **Útiles** (Capacidad/Incapacidad; Eficacia/Ineficacia).
- **Vitales** (Salud/Enfermedad; Fortaleza/Debilidad).
- **Estéticos** (Bello/Feo; Elegante/Inelegante; Armonioso/Caótico).
- **Intelectuales**: Verdad/Falsedad; Conocimiento/Error.
- **Morales**: Justicia/Injusticia; Libertad/Esclavitud; Igualdad/Desigualdad; Honestidad/Deshonestidad; Solidaridad/Insolidaridad.
- **Religiosos**: Sagrado/Profano.

2) La **conducta adecuada con respecto a los valores**, referida concretamente a los positivos, es la siguiente:

- Respetarlos allá donde estén ya incorporados.
- Defenderlos en aquellas situaciones en que se ven en dificultades.
- Tratar de encarnarlos en aquellos lugares en que no se encuentran incardinados o donde dominen los valores negativos[9].

3) Entre estos valores existen unos **específicamente morales**, como la libertad, la justicia, la solidaridad, la honestidad, la tolerancia activa, la disponibilidad al diálogo, el respeto a la humanidad en las demás personas y en la propia.

Estos valores se especifican al menos por tres factores que comentaremos en los próximos epígrafes:

• Dependen de la **libertad humana**, lo cual significa que está en nuestra mano realizarlos.

Porque ser feo o guapo, discapacitado o capaz es algo que sólo en parte está en nuestras manos, pero depende de nosotros ser solidarios o no.

• Precisamente porque dependen de la libertad humana, los adjetivos calificativos que se construyen partiendo de valores morales no pueden atribuirse ni a los animales, ni a las plantas ni a los objetos inanimados.

Carece de sentido afirmar que un perro es solidario, que una planta es libre o que la naturaleza es bondadosa. En realidad, cuando utilizamos estas expresiones lo hacemos por analogía con la conducta humana, pero no porque convengan en primera instancia a plantas, animales o a la naturaleza en su conjunto.

---

9 REINER, Hans. *Vieja y nueva ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964; *Bueno y malo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985.

En este sentido, utilizar la conducta animal con fines pedagógicos -como es el caso de las fábulas- es un recurso sumamente fecundo, pero precisamente porque se ve con mayor claridad lo adecuado o inadecuado de las acciones cuando las realizan imaginariamente seres a los que tales acciones no corresponden en primera instancia.

- Una vida sin esos valores está falta de humanidad, por eso los **universalizaríamos**; es decir, estamos dispuestos a defender que cualquier persona debería intentar realizarlos.

Esto no significa en modo alguno que una persona servil, hipócrita o mendaz deje por eso de ser persona. Significa más bien que ha renunciado al proyecto de humanidad que los seres humanos hemos ido descubriendo a través de siglos de historia como superior a otros, porque es el que mejor acondiciona nuestro mundo para hacerlo habitable y fruible.

Por el contrario, quien se propone apropiarse de esos valores e ir incorporándolos en sus acitudes ante la vida, asume el proyecto que hemos ido degustando como mejor[10].

4) Ahora bien, propio de la vida moral son, no sólo los valores específicamente morales, sino también la disponibilidad de la persona para realizar distintos valores, sean o no morales, **integrándolos de una forma plenamente humana**. Es decir, la predisposición a encarnar valores de utilidad, de salud o estéticos, pero organizándolos de un modo armónico.

Por eso la dificultad fundamental consistirá ahora en encontrar una piedra de toque que nos permita distinguir qué valores son

---

[10] PUIG ROVIRA, Josep M[a]. *La educación moral en la enseñanza obligatoria*, Barcelona, Horsori, 1995.

morales y cómo debemos integrar los distintos valores, sean morales o no, para que resulte una existencia verdaderamente humana.

3. Un test para los valores morales

En la vida cotidiana empleamos a menudo la expresión «todo el mundo debería de hacer X», siendo X una gran cantidad de acciones posibles. Como de valores es de lo que estamos tratando, vamos a sustituir X por algunos valores, y la frase que hemos enunciado por esta otra: «Todo el mundo debería tratar de realizar el valor X». Veremos cómo el resultado es interesante.

• La simpatía

Si yo digo «Todo el mundo debería ser simpático», me daré cuenta, a poco que reflexione, de que acabo de decir una tontería.

Hay personas simpáticas y otras que no lo son, pero esto no deja de ser una **peculiaridad** de su carácter, que difícilmente podemos pretender universalizar en el sentido de exigencia.

Naturalmente, más vale ser simpático que antipático, porque la simpatía hace la vida agradable. Sin embargo, un canalla puede ser simpatiquísimo, y estar tratando a sus víctimas con toda amabilidad, a la vez que las tima o las explota.

Por eso, si alguien nos advierte de que un individuo muy simpático es a la vez un hipócrita, que nos trata con toda afabilidad y nos desacredita por la espalda, nos cuidaremos muy mucho de acercarnos a él y acabaremos reconociendo que es mejor que las personas sean simpáticas, pero que, si no lo son, tampoco es grave. En cambio lo que sí afirmaremos con toda convicción es que las personas no deberían ser hipócritas, porque la hipocresía no es una peculiaridad más del carácter de una persona, sino una característica que le deshumaniza.

Tomando como plantilla esta idea de la universalización, podemos ir pensando en diferentes valores y comprobando si creemos que debería tratar de realizarlos cualquier persona para no perder humanidad, o si, por el contrario, nos parece deseable que traten de realizarlos, pero no más que deseable.

• La belleza

Que todo el mundo sea hermoso es sin duda deseable, como también que las personas traten de realizar bellas acciones, obras bellas. Pero, a fin de cuentas, nadie pierde en humanidad por ser feo, o por ser incapaz de hacer cosas estéticamente hermosas.

Ciertamente, de algunas acciones decimos que «resultan antiestéticas», como por ejemplo, de los incesantes y espectaculares cambios de chaqueta en el mundo de la politiquería, o de esos vergonzosos manejos del incensario que hacen determinados personajes cada vez que se acerca uno más poderoso que ellos, cuando además son capaces de destrozar al poderoso en cuanto ha perdido el poder. Actuaciones de este jaez son en verdad antiestéticas, del peor estilo, pero no por eso faltas de ética. También es antiestético dormirse en un concierto o en una conferencia y no lo consideramos inmoral.

Aunque en ocasiones ética y estética estén próximas, el papel de tornasol por el que se comprueba que una actuación es inmoral tiene que ver con un proyecto humanizador que vamos planteando como exigencia. Ante una frase tal como «Nadie debería dormirse en los conciertos o en las conferencias», más bien nos encogemos de hombros y decimos: «Bueno, en general es mejor que la gente no se duerma, pero si alguien está muy cansado, porque ha dormido poco o porque ha trabajado mucho, tampoco es tan dramático que se duerma».

En cambio, ante la expresión «Nadie debería adular a otros por conveniencia, y menos aún si está dispuesto a denigrarlos en cuanto le convenga», no respondemos tranquilamente: «Bueno, en general, es mejor que la gente no actúe de este modo, pero si lo hace en determinados casos, tampoco es dramático». La verdad es que sí es dramático, tanto por el daño que hace a otro, como porque rebaja la dignidad del hermoso proyecto de ser una persona.

• La salud

Cambiando ahora de tercio, pongamos en juego un valor tan preciado como la salud y diganos que «Todas las personas deberían estar sanas». Rápidamente nos percatamos de que estamos enunciando en realidad una mezcla de deseo y de invitación. En realidad lo que estamos diciendo es: «¡Ojalá estuvieran todos sanos!», y también: «Debemos hacer lo posible para que todos estén sanos». Por eso se introducen en los Planes de Estudio materias como «Educación para la Salud», porque la salud es sin duda un valor muy necesario, como lo es, en otro sentido, la belleza.

Sin embargo, igual que no responsabilizaremos a la persona fea por serlo, ni pensaremos que no es persona porque no es bella, tampoco culparemos al enfermo por su enfermedad (a no ser que no haya hecho nada por curarse), ni consideraremos que eso le deshumaniza. No hay en estos casos responsabilidad, no se trata de valores que está en nuestras manos realizar, pero además tampoco puede decirse que el hecho de no poseerlos deshumaniza a la persona.

• La utilidad

Y por continuar con nuestros experimentos, recurramos a uno de los valores más estimados en nuestro momento, como es el de la utilidad. Lo peor que puede decirse, por ejemplo, de una asignatura es que es inútil. Lo cual significa claramente, no que no sirve para

absolutamente nada, pero sí que no sirve para hacer cosas: no sirve para producir casas, puentes, objetos, riqueza contante y sonante.

En un mundo encandilado por la producción de objetos y por el consiguiente consumo, que un saber no sirva para producir es como decir que queda descalificado. Pero algo parecido ocurre con las personas. Proclamar que alguien es un inútil es algo así como firmar su acta de defunción social: ya no cuenta para contribuir a la producción general, luego es sólo una carga.

Parece, pues, que la proposición «Todo el mundo debería ser útil» tenga pleno sentido. Y, sin embargo, no es así. Y no lo es, en principio, porque ser productivos o no no es cosa que esté en nuestras manos, no es cosa de la que se nos pueda responsabilizar. Pero también porque un individuo sumamente productivo puede ser a la vez un canalla, lo cual prueba que la productividad no es necesariamente un síntoma de humanidad. Se puede ser poco productivo y plenamente humano, y viceversa.

La utilidad es, pues, un valor, pero no uno de los que condiciona la plena humanidad de las personas.

• La justicia

Sometamos ahora el valor «justicia» al test que venimos practicando, componiendo, como es de rigor, la proposición: «Todo el mundo debería ser justo».

Y hete aquí que nos encontramos a una persona que nos espeta: «Mire usted, yo no soy justo porque no quiero». Ciertamente, sería de agradecer su sinceridad, porque lo habitual es obrar así, pero no reconocerlo abiertamente. Ahora bien, pasado el primer momento de estupefacción ante lo inusual de tan sincero reconocimiento, ¿qué diríamos a nuestro interlocutor?

Supongamos que preguntamos sencillamente: «¿Y por qué no quiere usted ser justo?». Y que él replica ante nuestro asombro: «Porque es ése un valor que yo no aprecio, que no me gustaría que formara parte de mi carácter».

Ciertamente, estas cosas pueden decirse por llamar la atención, o escribirse para vender libros, pero si nuestro interlocutor está hablando en serio, no creo que nos contentáramos con replicar: «¡Ah, bueno! Pues si a usted no le gusta, no hay más que hablar». Me parece más bien que, explícita o implícitamente, le daríamos a entender que el valor justicia no es de los que forman parte de las peculiaridades individuales, sino que no aspirar a él significa perder humanidad.

Mientras que una persona fea o inútil no por eso pierde humanidad, sí la pierde el injusto. Como lo hace quien es esclavo, pudiendo ser libre, quien es desleal, hipócrita o servil. Justicia, libertad, lealtad, sinceridad y respeto a sí mismo pertenecen al tipo de valores que reúnen al menos los siguientes requisitos:

- Está en nuestras manos realizarlos y apropiárnoslos, con más o menos dificultades.
- No configuran simples rasgos del carácter, simples peculiadades que unas personas tienen y otras no, sino que piden ser universalizados.
- Quien se los apropia crece en humanidad, el que no lo hace disminuye.

Todo esto está estrechamente relacionado con la afirmación kantiana de que hay seres que son valiosos en sí mismos, mientras que otros son valiosos para otra cosa, y que los primeros pueden plantearse el proyecto de realizar a fondo su propio valor.

Entra aquí una acepción del término «valor», algo distinta a la que hemos venido tratando hasta ahora, y es la de que «humanizar»

significa potenciar a los seres que son valiosos en sí mismos -cualquier persona, incluídos nosotros mismos-, mientras que «deshumanizar» significa instrumentalizar a esos mismos seres.

4. Seres que tienen un valor en sí mismos - Seres que tienen un valor relativo

En su libro *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, que es tal vez el libro de ética que mayor número de comentarios ha provocado a lo largo de la historia, distingue Inmanuel Kant entre dos tipos de seres: aquéllos que tienen valor **en sí mismos**, que valen por sí mismos, y aquéllos que, por el contrario, sólo valen **para otra cosa**, distinta de ellos mismos[11].

Si tengo un martillo, por ejemplo, y digo que es útil, le estoy atribuyendo indudablemente un valor: la utilidad. Pero lo que es útil lo es para otra cosa, como clavar un clavo en este caso, no en sí mismo. Por eso, si se rompe el mango del martillo y ya no sirve para clavar, más vale tirarlo y no acumular tontamente trastos inservibles. Aquéllo que no tiene en sí mismo un valor, puede ser arrumbado tranquilamente en cuanto deja de servir para aquello para lo que valía.

De este tipo de seres que valen para otra cosa dice Kant que tienen un **valor relativo** a esa otra cosa. Dependiendo entonces de lo que valoremos para nuestra vida aquello para lo que valen, y también de otros elementos, como la escasez del objeto en cuestión, estaremos dispuestos a fijarles un precio y a intercambiarlos. Remitiéndonos a la célebre teoría que liga el valor de uso y el valor de cambio de los objetos, diremos que las cosas que tienen un valor

---

[11] KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.

relativo pueden ser intercambiadas y, por tanto, se les puede fijar un precio.

Sin embargo, existe otro tipo de seres que no son valiosos para ninguna otra cosa que no sean ellos mismos, sino que son **en sí mismos valiosos**. Éste es el caso de las personas y, con ellas, de todos los seres racionales. De ellos no se puede decir que cuando pierdan determinada característica podemos desembarazarnos de ellos, porque su valor radica en ellos mismos y, por lo tanto, no pueden perderlo. Por es afirma Kant, en consonancia con lo anterior, que tienen un **valor absoluto**, y no un valor relativo a alguna otra cosa para la que puedan servir.

Al relacionarnos con este tipo de seres tenemos que tener en cuenta, por tanto:

- Que **no es legítimo instrumentalizarlos**, porque no valen para otra cosa, sino que son valiosos en sí.

- Que **no podemos fijar** un precio para ellos porque, al no tener valor de uso, resulta imposible discernir a qué podrían resultar equivalentes y, por tanto, fijar una medida para el intercambio.

- Que no tienen entonces precio, sino **dignidad**, siendo la dignidad una expresión transitiva, ya que cuando de algo se dice que es digno todavía no hemos acabado la frase, sino que necesitamos precisar de qué es digno.

- Que este tipo de seres es digno de **respeto** al menos en un doble sentido: no estamos legitimados para causarles ningún tipo de daño físico o moral (sentido limitativo de todas nuestras acciones), y además debemos tomar en serio aquéllas metas que se proponen en la vida y ayudarle a alcanzarlas, siempre que tales metas no sean un obstáculo para que los demás alcancen sus propias metas.

Encontramos aquí la expresión «digno» como lo que merece un tipo de trato: ahora lo digno es lo que merece ser respetado y ayudado, de forma que cualquier aparente valor que vaya en contra de una persona dejará de poder ser considerado como tal.

5. La evolución de los valores

Ahora bien, conviene recordar que aunque -como hemos dicho- los valores son cualidades reales de las personas, las acciones, los sistemas o las cosas, y aunque tienen una «materia», de suerte que podemos distinguir unos de otros, también es verdad que a lo largo de la historia y en las diferentes culturas hemos ido dándoles cuerpo con distintos contenidos.

Es claro el ejemplo de la justicia, porque aunque todas las épocas convienen en asignar a la justicia la tarea de «dar a cada uno lo que le corresponde», no es menos cierto que hemos ido caracterizando de distinto modo qué es lo que le corresponde a cada uno. Platón entendía que la justicia de la sociedad consiste en que haya una armonía entre los distintos grupos sociales, de forma que cada uno desempeñe la tarea que le corresponde: los campesinos, ocuparse de la tierra y proveer de alimentos a la población; los soldados, guardar la república, y los gobernantes, dirigirla sabiamente. Sin embargo, ya Aristóteles entendió de otro modo lo justo, y una larga historia va mostrando lo diferente que puede ser «lo que corresponde a cada uno»[12].

Obviamente, la historicidad del contenido de los valores morales ha despertado frecuentemente la sospecha de que su valía es relativa a las distintas épocas históricas y a las diferentes culturas, de suerte que cada una de ellas ha entendido por libertad, justicia o

---

[12] MARTINEZ NAVARRO, Emilio. «Justicia», en Adela Cortina (ed.), *Diez palabras clave en ética*, VD, 1994.

solidaridad cosas bien distinta. De donde parece que deba concluirse que nada puede afirmarse universalmente a cuento de los valores, sino que es preciso atenerse a cada una de las épocas para ver qué es lo que realmente vaie en ellas.

Sin embargo, una afirmación semejante no es correcta. Ciertamente, hay una evolución en el contenido de los valores morales, pero una evolución que implica un progreso en el modo de percibirlos, de suerte que en las etapas posteriores entendemos cómo los han percibido en las anteriores, pero no estamos ya de acuerdo con ellas porque nos parece insuficiente.

Entendemos, por ejemplo, que ese esquema de justicia, tal como Platón lo propone, pudiera ser en su tiempo un ideal, pero tras veinticuatro siglos de historia hemos aprendido que todos los seres humanos son iguales en dignidad y que la división del trabajo no puede hacerse por estamentos estancos, sino favoreciendo una igualdad de oportunidades en el acceso a los mejores puestos. Si alguien propusiera volver a la idea de justicia, tal como Platón la defendía, estaría proponiendo regresar a una idea ya obsoleta: estaría proponiendo un rotundo retroceso moral, y no un simple cambio.

Lo cual significa que la evolución de lo moral no es simple cambio, sino **progreso moral**, de forma que históricamente hemos ido recorriendo unas etapas y volver a las anteriores no es sólo cambiar, sino retroceder. En este punto nos será de enorme utilidad la **Teoría de la Evolución Social**, que Jürgen Habermas ha diseñado en algunas de sus obras, y que es una teoría de la evolución de la conciencia moral de las sociedades. La clave de esta teoría es la siguiente: **las sociedades aprenden, no sólo técnicamente, sino también moralmente**[13], y este aprendizaje va acuñando la forma de conocer de las personas que las componen.

---

[13] HABERMAS, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Pe-

Esto se ve muy claramente en el aprendizaje técnico, porque un niño normalmente socializado sabe manejar un televisor, deja tamañitos a los adultos en el trato con vídeos y similares, y bien pronto empieza a entender de ordenadores. Su forma de concebir qué sea un instrumento de trabajo es bien distinta a la que tuvo en su infancia la generación de los que hoy cuentan con cuarenta años, y este modo de concebir los instrumentos condiciona también su forma de comprender el mundo. Esto es evidente y nadie lo discute.

Pero igualmente verdadero es que a ese niño, si está normalmente socializado, le transmitimos una idea de libertad, de justicia o de solidaridad diferente a la que nosotros aprendimos, y eso también le condiciona para comprender el mundo en un sentido, que él revisará cuando sea adulto, pero desde los materiales que le dimos.

¿Cómo se ha producido ese desarrollo de la conciencia moral social que influye necesariamente en la educación personal?

6. La Teoría de la Evolución Social

6.1 Tras las huellas de la teoría de Lorenz Kohlberg

Ni las personas ni las sociedades nacen con una conciencia ya hecha, sino que va conformándose a través de un proceso de aprendizaje que abarca, bien la propia biografía personal, bien la historia. En ambos casos se trata de un proceso de «degustación», por el que vamos comprobando qué valores acondicionan mejor nuestra existencia, y sobre todo qué forma de realizar esos valores, qué forma de ponerlos en práctica. En ese proceso cooperan aspectos **emocionales, sentimentales** y **cognitivos**, que siempre están estrecha-

---

nínsula, 1983. Para una exposición sucinta de la teoría de la evolución social ver Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 5.

mente entrelazados entre sí, tanto en el caso de las personas como en el de las sociedades.

Ahora bien, en su Teoría de la Evolución Social Habermas centra su atención fundamentalmente en los procesos cognitivos, entre otras razones, porque toma como modelo para su teoría la que diseñó Lorenz Kohlberg para analizar el desarrollo de la conciencia moral individual.

En efecto, aunque Kohlberg reconoce que en el caso del proceso personal desempeñan un papel fundamental los factores socioculturales, el tipo de educación recibida y la experiencia emocional, considera que en la conformación de la conciencia es central la evolución que se produce en el aspecto **cognitivo**, es decir, en el modo de **razonar** acerca de las cuestiones morales y de **juzgar** sobre ellas. Por eso analiza la estructura del crecimiento moral de la persona teniendo en cuenta cómo formula juicios, y muy concretamente los juicios sobre lo que es «**justo** o correcto»[14].

Del método de Lorenz Kohlberg se ocupará con detalle otro de los capítulos de este libro; en el presente nos interesa destacar sólo aquellos elementos que utiliza Habermas para construir su teoría.

En principio, valiéndose de la técnica de los dilemas morales, Kohlberg establece una secuencia en el desarrollo moral de 3 niveles y 6 estadios (2 por cada nivel) en la evolución moral de la persona, desde la infancia hasta la edad adulta.

– Los **niveles** definen las perspectivas de razonamiento que la persona puede adoptar en relación a las normas morales de la sociedad.

---

[14] KOHLBERG, Lorenz. *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

– Los **estadios** expresan los criterios mediante los que la persona emite su juicio moral, lo cual muestra la evolución seguida dentro de cada nivel.

I. **Nivel preconvencional**
Estadio 1.- Orientación a la obediencia y el castigo.
Estadio 2.- Orientación egoísta e instrumental.

II. **Nivel convencional**
Estadio 3.- Orientación de «buen (a) chico(a)».
Estadio 4.- Orientación hacia el mantenimiento del orden social.

III. **Nivel postconvencional**
Estadio 5.- Orientación legalista (jurídico-contractual).
Estadio 6.- Orientación por principios éticos universales.

Comentaremos brevemente este esquema en la medida en que puede aplicarse al desarrollo de la conciencia moral de las sociedades, como Habermas intenta mostrar.

a) Nivel preconvencional: el egoísmo como principio de justicia

Este nivel representa la forma **menos madura** de razonamiento moral. Una persona se encuentra en él cuando enjuicia las cuestiones morales desde la perspectiva de **sus propios intereses**. En este sentido, la persona tiene por justo lo que le conviene egoístamente.

Según Kohlberg, este primer nivel caracteriza principalmente el razonamiento moral de los niños, aunque muchos adolescentes y un buen número de adultos persisten en él.

b) Nivel convencional. Conformismo con las normas sociales

Una persona en este nivel enfoca las cuestiones morales de acuerdo con las normas, expectativas e intereses que convienen al «orden social establecido», porque le interesa ante todo ser aceptada por el grupo, y para ello está dispuesta a acatar sus costumbres.

En este sentido, la persona tiene por justo lo que es conforme a las normas y usos de su sociedad. Por eso considera que es valioso en sí mismo desempeñar bien los «roles» o papeles sociales convencionales, es decir, adaptarse a lo que su sociedad considera bueno.

Según Kohlberg, este segundo nivel surge normalmente durante la adolescencia y es dominante en el pensamiento de la mayoría de los adultos. No superarlo supone plegarse a lo que el grupo desee, lo cual tiene serios peligros, porque los grupos tienden a generar endogamia, prejuicios frente a los diferentes e intolerancia ante los que no se someten al rebaño, de forma que pueden acabar ahogando a los individuos. Por eso es preciso acceder al nivel supremo de madurez: el postconvencional.

c) Nivel postconvencional: los principios universales

En este nivel la persona distingue entre las normas de su sociedad y **los principios morales universales**, y enfoca los problemas morales desde éstos últimos. Esto significa que es capaz de reconocer principios morales universales en los que debería basarse una sociedad justa y con los que cualquier persona debería comprometerse para orientar el juicio y la acción. La **medida de lo justo** la dan los **principios morales universales** desde los cuales puede criticar las normas sociales.

Según Kohlberg, este último nivel es el menos frecuente, surge durante la adolescencia o al comienzo de la edad adulta y caracteriza el razonamiento de sólo una minoría de adultos.

6.2 Justicia y responsabilidad

La teoría de Kohlberg ha recibido una gran cantidad de críticas y de rectificaciones. Por ejemplo, su discípula Carol Gilligan entiende, con toda razón, que en el desarrollo de la conciencia moral es preciso contar con otros componentes además de la justicia, como son la **compasión** y la **responsabilidad**[15]. Alcanzar la madurez moral no consiste sólo en llegar a ser justo, sino también en lograr ser compasivo y capaz de responsabilizarse de aquéllos que nos están encomendados.

La indiferencia ante las demás personas y la convicción de que no somos responsables de ellas son muestras claras de falta de madurez. Lo bien cierto es que hay al menos dos voces morales:

- La voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal, más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal.

- La voz de la compasión por los que precisan de ayuda, que son responsabilidad nuestra, empezando por los más cercanos.

Al fin y al cabo, no hay verdadera justicia sin solidaridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia.

6.3 El desarrollo de la conciencia moral social

Tomando como base esta teoría de Kohlberg, incluso contando con las rectificaciones de Gilligan, diseña Habermas su teoría del desarrollo de la conciencia moral social. A su tenor, las sociedades con democracia liberal hemos realizado un proceso de aprendi-

---

16 GILLIGAN, Carol. *La moral y la teoría.* Psicología del desarrollo femenino, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

zaje que ha acuñado ya nuestros esquemas cognitivo-morales. En ese proceso de aprendizaje las sociedades ahora democráticas han recorrido los tres niveles descritos por Kohlberg y han llegado al postconvencional, es decir, al nivel en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y principios universalistas.

Cada uno de los niveles de este proceso de desarrollo supone un progreso con respecto al anterior, porque las personas que se encuentran en los niveles posteriores comprenden el criterio para juzgar que utilizan los sujetos situados en las primeras etapas y, sin embargo, les parecen ya insuficientes. Esto muestra que esos sujetos han **madurado**, han **progresado**.

En el caso de la sociedad ocurrirá lo mismo: que las sociedades van aprendiendo moralmente, de forma que entendemos el modo de juzgar moralmente de etapas anteriores, pero ya nos parecen insuficientes.

Por ejemplo, podemos entender que haya habido esclavos en otros tiempos, pero ya nos parece incomprensible que la esclavitud estuviera permitida en Estados Unidos en los estados del Sur en pleno siglo XIX, tras haber sido reconocidos expresamente los Derechos del Hombre, no digamos lo que hoy opinaríamos de quien tuviera un esclavo o nos dijera que le parecía muy bien que hubiera esclavos. Valorar positivamente la esclavitud es hoy sencillamente un retroceso incomprensible.

Ciertamente, nos han llegado noticias de personajes de otros tiempos con los que sintonizamos perfectamente, mejor que con el resto de su época. Es el caso de Antígona, dispuesta a defender la dignidad de su hermano Polinicês, dando sepultura a su cadáver, frente a la prohibición de Creonte. Apela Antígona para justificar su conducta a unas leyes universales, no escritas, a unas leyes que

ponen en cuestión las de la ciudad -Tebas-, porque son leyes superiores a las de cualquier ciudad. Y sintonizamos con Antígona porque es un claro precedente del universalismo, propio de estadios más maduros en el desarrollo de la conciencia moral.

7. Valores universales: más allá del relativismo

Estos principios tienen en cuenta a toda la humanidad, de modo que desde ellos podemos poner en cuestión también las normas de nuestras sociedades concretas. Y esos principios entrañan un conjunto de valores morales, que son universales: aquellos valores que exigiríamos para cualquier persona.

Con esto el relativismo queda arrumbado, porque hemos ido aprendiendo al hilo de los siglos que cualquier ser humano, para serlo plenamente, debería ser libre y aspirar a la igualdad entre los hombres, ser solidario y respetar activamente su propia persona y a las demás personas, trabajar por la paz y por el desarrollo de los pueblos, conservar el medio ambiente y entregarlo a las generaciones futuras no peor que lo hemos recibido, hacerse responsable de aquellos que le han sido encomendados y estar dispuesto a resolver mediante el diálogo los problemas que pueden surgir con aquéllos que comparten con él el mundo y la vida.

BIBLIOGRAFÍA

CORTINA, Adela. *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

———. *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

GARCIA MARZA, Domingo. *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.

XIBECA, Grup. *Los dilemas morales*, Valencia, Nau Llibres, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1983.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.

PEREZ, Esteban/GARCIA, Rafael (comps.), *La psicología del desarrollo moral*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

REINER, Hans. *Vieja y nueva ética*. Madrid, Revista de Occidente, 1964.

———. *Bueno y malo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985.

SCHELER, Max. *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

Capítulo 3

EDUCAR MORALMENTE ¿QUE VALORES PARA QUE SOCIEDAD?

I. TOMAR CONCIENCIA DEL PROPIO TIEMPO

1. Tiempos de desorientación

Como comentábamos al comienzo de este libro, nos encontramos en tiempos de preocupación por los valores morales por parte de los más variados colectivos: políticos, empresarios, médicos, científicos, movimientos sociales y periodistas se muestran preocupados por una revitalización de sus profesiones. Ahora bien, si hay dos colectivos que aventajan a los restantes en preocupación son los padres y los profesores.

Los profesores se ven de pronto confrontados a la nueva legislación educativa, que les implica en la formación en valores. Pero además, a poca conciencia que tengan acerca de en qué consiste la función docente, saben que no existe ninguna educación neutral, sino que cualquier tipo de educación está siempre impregnado de valores.

En lo que respecta a los padres, ven mermada su autoridad, creen que el grupo de amigos y los medios de comunicación merecen a sus hijos más crédito que ellos mismos y, por si faltara poco, consideran frecuentemente que nos encontramos en un mundo en crisis, en el que hemos perdido los referentes tradicionales de valor.

Sin embargo, unos y otros se percatan de que es fundamental transmitir valores a sus hijos y alumnos, entre otras razones porque creen que los valores que ellos aprecian son indispensables para acondicionar la vida de sus hijos y hacerla habitable: son indispensables para vivir humanamente.

Entre la **desorientación**, por una parte, y la **necesidad de educar** por la otra, se plantea entonces la gran pregunta: ¿Qué hacer? ¿En qué valores educar?

2. El perfil valorativo de una sociedad

Tomar el pulso a distintos colectivos sociales con el objetivo de averiguar cuáles son los valores que más estiman, construir su «perfil valorativo», es una de las tareas que entusiasman a los sociólogos y encandilan al público. Saber cuáles son los valores de los jóvenes, de los empresarios, de los latinoamericanos en general, de los colombianos en particular, o de los lectores de una revista, es algo que siempre despierta interés entre los ciudadanos, aunque sólo sea porque nos interesa descubrir nuestra identidad.

En definitiva, más verdadero que el refrán «Dime con quién andas, y te diré quién eres», es este otro: «Dime qué valoras, y te diré quién eres». El perfil de una persona o de una sociedad es el de sus valores, el de sus preferencias valorativas a la hora de elegir, de tomar un camino u otro.

Ciertamente, la dificultad de las encuestas consiste en que, a pesar de todos los esfuerzos, no acaban de resultar demasiado fiables, y por eso siempre hay que tenerlas en cuenta con muchas reservas. A mayor abundamiento, en ocasiones el lector tiene la sensación de que él podía haber anticipado los datos de la encuesta, y por mucho menos dinero, es decir, gratis. Porque cuando se trata de

la realidad que nos circunda, con un poco de olfato podemos descubrir lo que a los encuestadores cuesta mucho más tiempo y dinero.

Tal vez por esa idea de ahorro, hoy en día tan necesario, vamos a tomar aquí el pulso a los valores de nuestra sociedad sin someterla a encuestas, sino calándonos las antenas y percibiendo en la elecciones que realmente la gente hace qué es lo que de verdad valora.

Para hacerlo necesitaremos un termométro, sin el que no hay posibilidad de tomar la temperatura, y vamos a recurrir en este caso a los valores que componen lo que llamamos una «ética cívica», que son aquéllos que ya comparten todos los grupos de una sociedad pluralista y democrática, y a los que hemos aludido al final del capítulo anterior.

Que los ciudadanos los compartan no significa que vivan según ellos, o que realicen sus opciones teniéndolos por referente, porque aquí hay que distinguir entre los **valores según los que realmente elegimos** y aquéllos que **decimos que se deben estimar.**

Por ejemplo, yo puedo tomar por referente mi propio beneficio a la hora de tomar decisiones, y afirmar, sin embargo, que la solidaridad es un valor muy superior al egoísmo. Y es que entre **lo que hacemos** y lo que **decimos que se debe hacer** hay todo un mundo: un mundo del que precisamente se ocupa la ética.

Vamos, pues, a poner a nuestra sociedad el termómetro de esos valores que componen la ética cívica, para ver cómo andamos de temperatura y qué de todo esto habríamos de transmitir en la educación[16].

---

16 Para la distinción, clave a mi juicio, entre indoctrinación y educación, ver Cortina, Adela. *El quehacer ético*, cap. 4.

3. Nuestro capital axiológico

Como en otro lugar be comentado con mayor detalle, los valores que componen una ética cívica son fundamentalmente la libertad, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo y el diálogo, o, mejor dicho, la disposición a resolver los problemas comunes a través del diálogo[17].

Se trata de valores que cualquier centro, público o privado, ha de transmitir en la educación, porque son los que durante siglos hemos tenido que aprender y ya van formando parte de nuestro mejor tesoro. Que sin duda los avances técnicos son valiosos, pero se pueden dirigir en un sentido u otro, se pueden encaminar hacia la libertad o la opresión, hacia la igualdad o la desigualdad, y es precisamente la dirección que les damos lo que los convierte en valiosos o en rechazables.

Sin ir más lejos, el progreso en ingeniería genética es indudable, pero puede utilizarse para evitar enfermedades genéticas, en cuyo caso es auténtico progreso humano, o para «mejorar la raza». En este último caso sería un regreso, más que un progreso, porque creer que hay razas superiores, que los altos son más personas que los bajitos, o los rubios preferibles a los morenos, es creencia ya trasnochada y obsoleta. El auténtico progreso humano ha consistido en descubrir creativamente el valor de la igualdad, a pesar de las diferencias y en ellas. Por eso, si alguien intentara «mejorar la raza» mediante la manipulación genética, no haría sino dar a entender su convicción de que hay seres humanos superiores e inferiores, lo cual es un auténtico atraso, un rotundo retroceso.

---

17 CORTINA, Adela. *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

De ahí que podamos afirmar que nuestro «capital axiológico», nuestro haber en valores, es nuestro mejor tesoro. Un capital que merece la pena invertir en nuestras elecciones porque generará sustanciosos intereses en materia de humanidad.

4. Más allá del triunfalismo y del catastrofismo

Pasando ya a tomar el pulso -o la temperatura- a nuestro valores, nos encontramos en primera instancia que no hay motivos ni para el triunfalismo ni para el catastrofismo.

No hay motivos para el triunfalismo porque, aunque nadie se atreve a denigrar públicamente a los valores que hemos mencionado, y aunque tirios y troyanos se hacen lenguas de sus bondades, todavía queda mucho camino por andar en lo que toca a su realización. Como ya hemos apuntado, entre las declaraciones públicas sobre los valores que deben ser valorados y las realizaciones de la vida corriente y moliente, entre el dicho y el hecho, hay todavía un gran trecho. De ahí que las posiciones triunfalistas disten mucho de tener una base suficiente para el entusiasmo.

Ahora bien, tampoco la tienen los catastrofistas y apocalípticos para proclamar a troche y moche que nos encontramos en una época de desmoralización como jamás se vio en tiempos anteriores, que este grado de inmoralidad que hemos alcanzado es ya irrespirable. En realidad, conviene recordar que nunca hubo una Edad de Oro de la moralidad, nunca hubo un tiempo en que los valores mencionados se vivieran a pleno pulmón y orientaran las opciones reales de las gentes.

Y en lo que al ambiente irrespirable hace, bastante oxígeno todavía nos queda, y no sólo en tantas personas y grupos que viven

bien altos de moral, sino también en los ciudadanos que se asombran ante las noticias de inmoralidad. Si tales noticias lo son y aparecen en los periódicos, es porque esas inmoralidades no son lo habitual en la vida cotidiana, sino lo raro, lo escaso, lo chocante y, por lo mismo, lo que los medios de comunicación creen que vende.

Vamos a situarnos, pues, más allá del triunfalismo y del catastrofismo, reconociendo que en esto de los valores morales llevamos andado un buen trecho y nos queda asimismo otro buen trecho por andar. Y para comprobarlo, repasaremos cada uno de los valores que componen la ética cívica, por ver cuáles son los que en nuestra sociedad están realmente en el candelero, cuáles están más en el dicho que en el hecho, y cuáles, por último, parece que van quedando relegados incluso en el dicho.

II. TOMANDO EL PULSO A NUESTROS VALORES

1. Libertad

La libertad es el primero de los valores que defendió la Revolución Francesa y sin duda uno de los más preciados para la humanidad. Quien goza siendo esclavo, quien disfruta dejando que otros le dominen y decidan su suerte por él, está perdiendo una de las posibilidades más plenificantes de nuestro ser personas.

Sin embargo, también es cierto que un valor tan atractivo ha tenido y tiene distintos significados, y que conviene diferenciarlos con objeto de averiguar si en nuestra sociedad la libertad es o no un valor en alza, o si lo es sólo alguno de sus significados y otros no. Con lo cual tendremos el camino preparado para ir pensando en qué idea de libertad queremos educar. ¿Qué es, pues, la libertad?

1.1 Libertad como participación

- **Caracterización**

La primera idea de libertad que se gesta en la política y la filosofía occidental, es la que Benjamin Constant denominó «libertad de los antiguos» en una excelente conferencia titulada «De la

libertad de los antiguos comparada con la de los modernos»[18]. Se refiere con esa expresión a la libertad política de la que gozaban los ciudadanos en la Atenas de Pericles, es decir, en el tiempo en que se instauró la democracia en Atenas.

Los ciudadanos eran allí **los hombres libres**, a diferencia de los esclavos, las mujeres, los metecos y los niños, que no eran libres. Y eso significaba fundamentalmente que podían acudir a la asamblea de la ciudad, a deliberar con los demás ciudadanos y a tomar decisiones conjuntamente sobre la organización de la vida de la ciudad.

«**Libertad**» significaba, pues, sustancialmente «**participación en los asuntos públicos**», derecho a tomar parte en las decisiones comunes, después de haber deliberado conjuntamente sobre todas las posibles opciones.

- **Temperatura**

Ante una idea de libertad como la que acabamos de exponer cabe preguntar sin duda si es apreciada positivamente en nuestro tiempo y en nuestra sociedad o si, por el contrario, no despierta demasiado entusiasmo.

En lo que respecta a la **participación política**, creo que no es un valor precisamente en alza entre nosotros. Por una parte, porque la política ha perdido de algún modo el halo que en algún tiempo le rodeara, y las gentes prefieren dedicarse a otras actividades, propias de la sociedad civil. Pero además tampoco ven los ciudadanos que su participación en las decisiones políticas a través de los votos influyan demasiado en la marcha de los acontecimientos, y acaban «desencantados», con una enorme apatía en estas materias.

---

[18] CONSTANT, Benjamin. *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257-285.

Ahora bien, la idea de libertad como participación puede limitarse a la vida política o bien extenderse a otros ámbitos de la vida social. Porque puede suceder que algunas personas -o muchas- no tengan vocación para la política, pero todas deberían estar implicadas en las decisiones que se toman en algunos ámbitos públicos: la escuela, el instituto, la empresa, las asociaciones de vecinos o de consumidores, las ONGs, etc. Hay una gran cantidad de espacios de participación en que las personas pueden implicarse si desean ser libres en este primer sentido de libertad. Y, sin embargo, no parece ser éste un valor en alza.

Por el contrario, es el nuestro un tiempo en que se aprecia más la **privacidad**, la defensa de la vida privada, que la participación. Es el segundo concepto de libertad el que se aprecia, más que el primero.

1.2 Libertad como independencia

- **Caracterización**

Como el mismo Benjamin Constant recoge en la conferencia que hemos mencionado, el inicio de la Modernidad supone el nacimiento de un nuevo concepto de libertad en los siglos XVI y XVII: la «**libertad de los modernos**» o libertad como **independencia**, estrechamente ligada al surgimiento del **individuo**.

En épocas anteriores se entendía que el interés de un individuo es inseparable del de su comunidad, porque a cada uno de los individuos le interesa que subsista y prospere la comunidad en la que vive, ya que del bienestar de su comunidad depende el suyo propio. Sin embargo, en la Modernidad empieza a entenderse que los intereses de los individuos pueden ser distintos de los de su comunidad, e incluso que pueden ser contrapuestos. Por lo tanto, que conviene establecer los límites entre cada individuo y los demás, como también entre cada individuo y la comunidad, y asegurar que

todos los individuos dispongan de un espacio en que moverse libremente sin que nadie pueda interferir.

Así nacen todo un conjunto de **libertades** que son sumamente apreciables: la libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de reunión, de desplazamiento por un territorio, etc. Todas ellas tienen en común la idea de que es libre aquél que puede realizar determinadas acciones (profesar o no una determinada fe, expresarse, asociarse con otros, reunirse, desplazarse, etc.) sin que los demás tengan derecho a obstaculizarlas.

A esta libertad que consiste en garantizar un ámbito en el que nadie puede interferir, es a lo que Constant llamó «libertad de los modernos», y consiste fundamentalmente en asegurar la propia **independencia**.

Éste es el tipo de libertad que más apreciamos en la Modernidad, porque nos permite disfrutar de la **vida privada**: la vida familiar, el círculo de amigos, las asociaciones en las que entramos voluntariamente, nuestros bienes económicos, garantizados por el carácter sagrado de la propiedad privada. En esta vida privada no pueden intervenir ni los demás individuos ni el Estado.

A diferencia de la democracia ateniense que identifica la auténtica libertad con la participación en la vida pública, la Modernidad estrena la **libertad como independencia, como disfrute celoso de la vida privada.**

• Temperatura

Que cada persona pueda gozar de un amplio abanico de libertades sin que nadie tenga derecho a impedírselo es sin duda una de las grandes conquistas de la Modernidad. Por eso nos repugna que a una persona se le encarcele, o incluso se le condene a muerte, por

expresar una opinión, por escribir un libro o por ser miembro de una asociación que no daña a nadie.

También encontramos inadmisible que los medios de comunicación se inmiscuyan en la vida privada de algunas personas y atenten contra su derecho a la intimidad, contando detalles de su vida íntima que nadie tiene derecho a revelar. Excepto en los casos en que esas personas han sido las primeras en vender su intimidad a los medios de comunicación, cobrando exorbitantes exclusivas por contar sus relaciones conyugales, extraconyugales y otras lindezas que entusiasman a parte de los lectores. Pero, si no es este el caso, encontramos inadmisibles los atentados contra la intimidad y contra las restantes libertades.

Ahora bien, entender por «libertad» exclusivamente este tipo de independencia da lugar a un **individualismo egoísta**, de individuos cerrados sobre sus propios intereses. Cada uno exige que se respeten sus derechos, pero nadie está dispuesto a dejarse la piel para conseguir que se respeten los derechos de los demás. Cuando lo convincente sería afirmar que un individuo sólo se ve legitimado para reclamar determinados derechos cuando está dispuesto a exigirlos para cualquier otra persona: que yo no puedo exigir como humano un derecho que no esté dispuesto a exigir con igual fuerza para cualquier otro.

Y aquí me parece que nuestro tiempo no tiene una temperatura muy alta. Cuando lo bien cierto es que un valor que no se universalice deja de estar a la altura moral de nuestro tiempo.

Lo que sucede es que universalizar las libertades de todos exige solidaridad. Las personas somos desiguales, en cuanto que unas son más fuertes en unos aspectos y otras son más débiles, y si no hay ayuda mutua resulta imposible que todos podamos gozar de la libertad.

Por eso, aunque es verdad que la libertad como independencia es hoy un valor muy estimado, urge en la educación ir transmitiendo que este valor no se mantiene sin solidaridad.

Lo cual exige para cada uno ir más allá de la vida privada y comprometerse también en la pública para que el respeto de las libertades sea universal. «Pública», como hemos dicho, no significa necesariamente «política», sino que se refiere al ámbito en que los intereses de todos están en juego, y no sólo mis intereses privados.

1.3 Libertad como autonomía

• Caracterización

En el siglo XVIII, con la Ilustración, nace una tercera idea de libertad: la libertad entendida como autonomía. Libre será ahora aquella persona que es autónoma, es decir, que es capaz de darse sus propias leyes. Los que se someten a leyes ajenas son «heterónomos», en definitiva, esclavos y siervos; mientras que aquéllos que se dan sus propias leyes y las cumplen son verdaderamente libres.

Sucede, sin embargo, que es importante entender bien la idea de autonomía porque, a primera vista, puede parecer que «darme a mí misma mis propias leyes» significa «hacer lo que me venga en gana», y nada más alejado de la realidad.

«Darme mis propias leyes» significa que los seres humanos, como tales, nos percatamos de que existen un tipo de acciones que nos humanizan (ser coherentes, fieles a nosotros mismos, veraces, solidarios) y otras que nos deshumanizan (matar, mentir, calumniar, ser hipócritas o serviles etc.), y también nos apercibimos de que ese tipo de acciones merece la pena hacerlas o evitarlas precisamente porque nos humanizan o porque nos deshumanizan, y no porque otros nos ordenen realizarlas o nos las prohíban.

Ser libre entonces exige **saber detectar qué humaniza y qué no**, como también **aprender a incorporarlo en la vida cotidiana**, creándose una auténtica personalidad. Y precisamente porque se trata de leyes comunes a todos los seres humanos, la cuestión es aquí universalizarlas, a diferencia de lo que podría ocurrir con un individualismo egoísta. ¿Cómo anda de valorada esta idea de libertad?

- **Temperatura**

Yo me temo que, aun cuando todo el mundo habla de ella, y todos dicen querer ser autónomos, no siervos, no esclavos, la autonomía exige un esfuerzo que bien pocos están realmente dispuestos a realizar. Porque tratar de discernir cuáles son las acciones que verdaderamente humanizan y optar por ellas en los casos concretos, exige un acopio de personalidad bastante considerable.

Lo habitual no es optar por leyes propias, sino sumarse a las de otros, que pueden ser:

1) La mayoría. Ésta es una opción muy descansada, porque permite no discurrir, sino atenerse a lo que dicen otros, y además favorece la tendencia que todos tenemos a integrarnos en el grupo más fuerte, para estar protegidos y respaldados por él.

Conviene aquí no confundirse, porque la regla de mayoría es utilizada para tomar decisiones políticas en una democracia, porque lograr unanimidad -que sería lo ideal- resulta muy difícil. Pero aquí no hablamos de un mecanismo, sino de la tendencia que tenemos las personas a forjar nuestras convicciones según las de la mayoría, para estar instalados cómodamente en ella. Comportarse de este modo no es en modo alguno optar por la autonomía.

2) Pero tampoco lo es forjarse las propias opiniones tomándolas prestadas de un determinado periódico, de un concreto «pre-

dicador» de la televisión o del participante en una tertulia. Eso sigue siendo heteronomía, no querer forjarse el propio juicio.

3) Como sigue siendo heteronomía plegarse a los hechos, conformarse con lo que hay, y acabar afirmando que no podemos cambiar el mundo, porque es como es y no puede ser de otra manera.

La libertad como autonomía no es fácil, exige cultivo y aprendizaje, y merece la pena realizar uno y otro, porque es uno de nuestros más preciados valores. A mayor abundamiento, la autonomía sí puede universalizarse, siempre que se practique la solidaridad.

2. Igualdad

• Caracterización

El valor de la igualdad es el segundo de los que proclama la Revolución Francesa, y tiene a su vez distintas acepciones:

1) Igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

2) Igualdad de oportunidades. En virtud de la cual las sociedades se comprometen a compensar las desigualdades naturales y sociales de nacimiento, para que todos puedan acceder a puestos de interés.

3) Igualdad en ciertas prestaciones sociales, que han sido universalizadas, gracias al Estado social de derecho.

Sin embargo, todas estas nociones de igualdad son políticas y económicas y hunden sus raíces en una idea más profunda: todas las personas son **iguales en dignidad**, hecho por el cual todas merecen igual consideración y respeto.

La igual dignidad de las personas, que tiene raíces religiosas y filosóficas, presenta exigencias de mucha envergadura, tanto a las sociedadess, como, en nuestro caso, a los educadores.

A las sociedades les exige, además de garantizar la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades, proteger lo que se han llamado «derechos humanos de la segunda generación», o bien «derechos económicos, sociales y culturales»: el derecho a la educación, a la atención sanitaria, al trabajo, a la vivienda, al desempleo, a la jubilación, etc. Todos esos derechos que permiten a una persona proyectar su vida contando con una educación suficiente, sin la angustia que produce la enfermedad, la falta de trabajo o de vivienda.

Normalmente de estos derechos se ocupan, mal que bien, los gobiernos. Y, sin embargo, lo importante es que tomen conciencia de ellos las sociedades, cosa que empieza en la educación.

El valor de la igualdad exige sin duda que el niño vaya aprendiendo a degustar cómo los demás son iguales a él, sea cual fuere su raza, sexo, edad o condición social. Porque aunque tanto se dice del racismo y la xenofobia como obstáculos ante la conciencia de la igualdad, también es cierto que mayores obstáculos son todavía el desprecio al pobre (la «aporofobia»), al anciano, al discapacitado. El débil suele ser, en cualquier caso, el que corre la peor suerte.

• Termómetro

El valor de la igualdad está encarnado en nuestras sociedades verbalmente, pero la verdad es que la ley dista mucho de tratar por igual a todos los ciudadanos, y aún queda mucho camino para que todos gocemos de iguales oportunidades vitales.

Ahora bien, lo que aquí más nos importa es que entre las personas corrientes el trato sigue siendo desigual: afable y servil con

los encumbrados, rudo y despreciativo con los más débiles. Siempre dos varas de medir, dos formas de actuar.

Por otra parte, en estos momentos de «postutopía» incluso parece estar en baja el ideal de conseguir una mayor igualación económica y social, un ideal que sirvió de motor a tantos movimientos en décadas anteriores. Parece que regresa la idea de que aquél al que no le va mejor en la vida es por culpa suya, trátese de personas o de países.

Y, sin embargo, el valor de la igualdad es uno de los más preciados entre los que hemos ido probando históricamente. Perder la ilusión por él significa, no sólo retroceder en lo ganado, sino dar muestras de una estupidez bastante considerable. Porque no hay mayor muestra de idiotez que la de quien se cree superior, sea a nivel personal, sea como raza o clase.

3. Respeto activo

• Caracterización

En las democracias liberales se entiende que uno de los valores sin los que no hay convivencia posible es **la tolerancia** y que, por lo tanto, es uno de los que merece la pena fomentar en la educación.

Ciertamente la tolerancia, del tipo que sea, es mejor que la intolerancia de quienes se empeñan en imponer su voluntad a diestro y siniestro. Lo cual no ocurre sólo con las ideologías, sino con muchas más cosas.

Sin embargo, la sola tolerancia tiene el inconveniente de poder convertirse fácilmente en **indiferencia**, y entonces, más que

interés por que el otro pueda vivir según sus convicciones y sus criterios, es sencillamente **desinterés**, dejar que el otro se las componga como pueda. Por eso la tolerancia, así entendida es todavía un valor bastante inferior al verdaderamente positivo, que es, más que tolerancia, respeto activo.

Consiste el **respeto activo** en el interés por comprender a otros y por ayudarles a llevar adelante sus planes de vida. En un mundo de desiguales, en que unos son más fuertes que otros en determinados aspectos, sin un respeto activo es imposible que todos puedan desarrollar sus proyectos de vida, porque los más débiles rara vez estarán en condiciones de hacerlo.

• Temperatura

El respeto activo es un valor menos estimado hoy que la tolerancia pasiva. Dejar que otros hagan, con tal de que a mi también me dejen en paz, es casi una consigna en las sociedades con democracia liberal.

Pero incluso la tolerancia pasiva acaba desapareciendo si no tiene su base en un aprecio positivo del otro, porque a la larga, en cuanto el otro incomoda, podemos pasar a ser intolerantes, ya que no le apreciamos realmente.

Por eso urge en la educación fomentar el respeto activo por los otros, que normalmente desemboca en solidaridad.

4. Solidaridad

• Caracterización

El valor solidaridad constituye una versión secularizada del valor fraternidad, que es el tercero de los que defendió la Revolu-

ción Francesa. La fraternidad exige en buena ley que todas las personas sean hijas del mismo Padre, idea difícil de defender sin un trasfondo religioso común. Por eso la fraternidad de origen religioso cristaliza, secularizada, en la solidaridad; uno de los valores más necesarios para acondicionar la existencia humana y que sea habitable, en la línea de lo que veníamos diciendo.

El **valor de la solidaridad** se plasma en dos tipos al menos de realidades personales y sociales:

– En la **relación que existe entre personas que participan con el mismo interés en cierta cosa**, ya que del esfuerzo de todas ellas depende el éxito de la causa común.

Por ejemplo, el esfuerzo de los que navegan en un mismo barco para que no se hunda.

– En la actitud de una persona que **pone interés en otras** y se esfuerza por las empresas o asuntos de esas otras personas.

Por ejemplo, el esfuerzo realizado por los miembros de una organización de ayuda al Tercer Mundo.

En el primero de los casos la solidaridad es un valor indispensable para la propia subsistencia y la de todo el grupo.

En el segundo caso, no es indispensable para la propia subsistencia, porque yo puedo sobrevivir aunque los otros perezcan; sin embargo, lo que es muy dudoso es que pueda **sobrevivir bien**. Porque sucede que las personas no sólo queremos vivir, sino vivir bien, y esto mal puede hacerse desde la indiferencia ante el sufrimiento ajeno.

Ahora bien, así como el segundo tipo de solidaridad es siempre un valor moral, como podemos comprobar sometiéndolo al test

que propusimos en el capítulo anterior, el primer tipo de solidaridad puede no ser un valor moral, y esto conviene comentarlo brevemente.

En efecto, ejemplo del primer tipo de solidaridad es el de cualquier colectivo que necesita para sobrevivir del esfuerzo de sus miembros, y esto puede hacerlo a toda costa, incluso a costa de valores clave, como la justicia.

Imaginemos que un departamento universitario decide dar todas las plazas que en él se convoquen únicamente a los que ya están trabajando en él. Aunque las plazas salgan a concurso libre, y legalmente pueda optar a ellas cualquier ciudadano que reúna los requisitos oficialmente publicados, los miembros del departamento se han comprometido, implícita o explícitamente, a impedir la entrada a cualquiera que venga de fuera. Así ellos tendrán garantizados sus puestos, lo cual bien merece emplear un «esfuerzo solidario». Este tipo de «solidaridad» recibe, como sabemos, el nombre de «endogamia».

Obviamente, la solidaridad no es aquí un valor moral, porque todos invierten su esfuerzo en una causa común, pero en una causa injusta, ya que el criterio de justicia para asignar una plaza es que debe darse a quien tenga más méritos, no a los de casa.

En este sentido, también hay solidaridad entre los miembros del Ku Klux Klan cuando se ayudan entre sí para eliminar a los negros y tienen buen cuidado en no delatarse mutuamente. Pero les ocurre lo que en el caso anterior, sólo que agravado, porque la causa por la que se solidarizan es radicalmente injusta.

Por eso con la solidaridad conviene llevar cuidado, ya que sólo es un valor moral cuando no es solidaridad grupal, sino **solidaridad universal**, es decir, cuando las personas actúan pensando, no sólo

en el interés particular de los miembros de un grupo, sino también de todos los afectados por las acciones que realiza el grupo.

En los casos anteriores son también afectadas las personas que pueden presentarse a la plaza, por aquello de que el concurso es libre, los alumnos que van a sufrir a quien gane la plaza, y la sociedad que se acostumbra a optar por la injusticia, no por la justicia, con el trabajo que cuesta cambiar un mal hábito; y en el segundo caso, las personas de color que van a padecer la discriminación, los blancos inteligentes, conscientes de que todos somos iguales, y nuevamente la sociedad en general, que precisa después largo tiempo para reponerse de las malas costumbres.

La solidaridad, como valor moral, no es pues grupal, sino universal. Y una *solidaridad universal* está *reñida inevitablemente* con el individualismo cerrado y con la independencia total.

• Termómetro

La solidaridad, poco practicada entre los adultos, es en nuestros días un valor en alza entre los jóvenes, sobre todo en su dimensión de voluntariado.

Como en alguna ocasión ha comentado Gilles Lipovetsky, la ética de estos tiempos democráticos es más bien una ética «indolora», poco entusiamada por los deberes, las obligaciones y los sacrificios; es una ética que sólo se pone en marcha por la **espontánea voluntad** de los sujetos[19]. Ahora el **querer** -no el deber- hacer las cosas, es la «razón» más contundente para embarcarse en una empresa. Por eso la **voluntad**, el querer o no hacer las cosas, ha pasado a primer plano.

---

[19] LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Esta primacía de la voluntad es la clave del crecimiento del **voluntariado.** Los jóvenes son capaces de la mayor solidaridad, siempre que no sea impuesta por otros, siempre que no se les ordene ser solidarios por obligación.

Ahora bien, no cualquier producto de la voluntad tiene esa calidad ética a la que llamamos «voluntariado», sino que -como nos recuerda Joaquín García Roca- debe cumplir para tenerla al menos dos condiciones: la acción voluntaria es un ejercicio ético cuando tiene **voluntad de cambio y hace camino con las víctimas**[20]. Donde las cosas no pueden cambiar tampoco es posible la ética, a quien no se le remueve el estómago con las piltrafas, los desechos y los parias carece de la fortaleza del voluntariado.

Y es que **la fuerza de la ética** no procede de una voluntad abstracta, que desde el Olimpo se decide por una cosa u otra, sino de una voluntad implicada hasta las cejas en el sufrimiento y el gozo, sacudida por la precariedad; una voluntad atenta, capaz de descubrir fuentes de transformación, donde los indolentes no ven nada.

Para eso, sin embargo, es insuficiente la sola voluntad: es preciso también querer formarse técnicamente para prestar una ayuda, no sólo cordial, sino también eficaz, poniendo voluntad a la razón y razón a la voluntad.

Obviamente, esta solidaridad de que hablamos es universal, lo cual significa que traspasa las fronteras de los grupos y de los países, y se extiende a todos los seres humanos, incluidas las generaciones futuras. De donde surge la percepción de tres nuevos valores al menos: **la paz**, el **desarrollo de los pueblos menos favoreci-**

---

[20] GARCIA ROCA, Joaquín. *Solidaridad y voluntariado,* Sal Terrae, Santander, 1994.

dos y el **respeto al medio ambiente**[21]. Estos valores requieren solidaridad universal.

5. El diálogo

• Caracterización

El diálogo es un valor muy acreditado en la tradición occidental. Al menos desde Sócrates se tiene al diálogo como uno de los procedimientos más adecuados para encontrar la verdad, porque partimos de la convicción de que toda persona tiene al menos una parte de verdad, que sólo dialógicamente puede salir a la luz.

A lo largo de la historia hemos ido comprobando que la manera más humana de resolver los problemas es el diálogo. Porque la violencia, no sólo no resuelve los problemas, sino que las más de las veces inicia una imparable «espiral de violencia»; las imposiciones dictatoriales producen un daño ya en el presente y además generan sentimientos de odio y venganza que pueden durar siglos. Ejemplo de ellos son las guerras de la antigua Yugoslavia y un largo etcétera.

Por contra, las soluciones dialogadas son las verdaderamente constructivas, pero siempre que los diálogos reúnan una serie de requisitos. En este sentido es en el que la **ética discursiva,** una de las éticas más relevantes en este momento, ha señalado los requisitos que debe reunir un diálogo para constituir un auténtico valor.

1) Quien se toma el diálogo en serio no ingresa en él convencido de que el interlocutor nada tiene que aportar. Está, pues, dispuesto a escucharle.

---

[21] MARTINEZ GUZMAN, Vicent (ed.), *Teoría de la paz*, Valencia, Nau Llibres, 1995; Adela Cortina, *Ética de la sociedad civil*, cap. 6.

2) Eso significa que no cree tener ya toda la verdad clara y diáfana, y que el interlocutor es un sujeto al que convencer, no alguien con quien dialogar. Un diálogo es bilateral, no unilateral.

3) Quien dialoga en serio está dispuesto a escuchar para mantener su posición si no le convencen los argumentos del interlocutor, o para modificarla si tales argumentos le convencen. Pero también está dispuesto a aducir sus propios argumentos y a dejarse «derrotar», si viene al caso.

4) Quien dialoga en serio está preocupado por encontrar una solución correcta y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. «Entenderse» no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir todo lo que ya tenemos en común.

5) La decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales, sino a **intereses universalizables**, es decir, a los de todos los afectados.

• Temperatura

Los diálogos están de moda en nuestras sociedades. Las «cumbres» se suceden, y en ellas se reúnen los poderosos de la tierra para hablar de los problemas de los débiles. Sin embargo, rara vez los débiles están invitados; y, si lo están, rara vez cuentan sus intereses a la hora de tomar decisiones.

Por otra parte, en los distintos países la forma de resolver los problemas no suele consistir en potenciar diálogos con estas características entre los ciudadanos, para tratar de decidir conjuntamente lo mejor para todos.

Y, sin embargo, es la forma más humana de ir acondicionando juntos nuestra existencia común y de ir incorporando a ella aquellos valores que la hagan realmente humana.

Antes de terminar este capítulo conviene aclarar que no hemos mencionado en él el valor **justicia**, y no lo hemos hecho porque es un valor que articula los restantes: el respeto a la libertad y su potenciación, el fomento de la igualdad, la realización de la solidaridad, como también tomar las decisiones comunes dialógicamente, teniendo por interlocutores a todos los afectados por ellas.

BIBLIOGRAFÍA

BOLIVAR, Antonio. *La educación de valores y actitudes*, Madrid, Anaya/Alauda, 1995.

CAMPS, Victoria. *Los valores en la educación*, Madrid, Anaya/alauda, 1993.

CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

DIAZ AGUADO, Mª José; MEDRANO, Concepción. *La educación moral desde la perspectiva constructivista*. Bilbao, Mensajero, 1994.

DOMINGO, Agustín. *Responsabilidad bajo palabra*, Valencia, EDIM, 1995.

GARCIA ROCA, Joaquín. *Solidaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1994.

MARTINEZ, Miquel; PUIG, Josep Mª. *Educación moral y democracia*, Barcelona, Laertes, 1989.

MARTINEZ, Miquel; PUIG, Josep Mª. (comps.), *La educación moral. Perspectivas de futuro y técnicas de trabajo*, Barcelona, Graó, 1991.

PETERS, R.S. *Desarrollo moral y educación moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

REYZABAL, Mª. Victoria; SANZ, Ana Isabel. *Los ejes transversales*, Escuela Española, 1995.

Capítulo 4

PRESENTE Y FUTURO DE LOS VALORES

Los cambios de un año a otro parecen exigir una suerte de cambio de vida. Las gentes consultan adivinos, contratan a futurólogos, y la preocupación por el futuro parece invadir a la ciudadanía en su conjunto: ¿qué nos deparará el próximo año? Naturalmente, lo que las gentes desean con semejantes preguntas es orientarse para ir decidiendo cómo actuar en ese futuro envuelto todavía en el enigma.

Si esto es así cada fin de año, para qué hablar ya de lo que ocurre cuando cambia el siglo: el síndrome del fin de siglo se percibe por doquier con su acompañamiento apocalíptico y la pregunta «¿qué ocurrirá en el siglo XXI?» es moneda corriente. Yo, por mi parte, imagino que del año 1.999 al 2.000 no cambiarán mucho las cosas, que la vida seguirá más o menos igual. Por eso vamos a plantear las cuestiones en esta intervención con tranquilidad, sin sesgos apocalípticos, pero -eso sí- con la preocupación de quienes desean saber cuál es la situación de los valores éticos en el momento presente y, qué nos cabe esperar en un futuro próximo, para ir pensando juntos qué podemos hacer. Como éste es el propósito, parece conveniente comentar detenidamente la situación de lo ético en el momento actual, los cambios que se han producido en relación con el momento inmediatamente anterior, para ir extrayendo de ahí algunas indicaciones para el futuro que puedan ir introduciendo innovaciones en el mejor sentido de la palabra.

1. El presente de los valores éticos

En el momento actual la actitud de las gentes hacia la ética, al menos verbalmente, puede ser cualquiera, menos la indiferencia. La ética está asombrosamente de moda. Quienes hace algún tiempo empezamos a ocuparnos de ella nunca pensamos que se convertiría en este insólito «boom»: se multiplican las charlas sobre ética en todos los campos; las empresas, los bancos, las asociaciones de prensa y los partidos políticos crean códigos de ética; las declaraciones de los políticos andan salpicadas de compromisos éticos. La honestidad y la transparencia se presentan, tanto en las empresas como en la política, como reclamos para obtener «clientela», como síntomas de calidad total. ¿Qué ha ocurrido?

A la hora de intentar responder a esta pregunta una respuesta es moneda corriente: son los escándalos de corrupción los que nos han recordado que la ética es indispensable para vivir como seres humanos. La palabra «corrupción» es una de las más traídas y llevadas en nuestro momento, y suele remitirse a la conducta de los políticos, pero, poco a poco, también a las de los jueces o los medios de comunicación. A ello se suman los actos de violencia y atentados de toda índole contra la vida y los derechos humanos, y l as ya rutinarias violaciones de la propiedad y de toda norma de convivencia. Si a lo anterior añadimos las acusaciones de desidia y negligencia que reciben profesiones y oficios, habremos bosquejado el cuadro de una sociedad bastante poco presentable en materia de ética. Cada día aparece un escándalo nuevo. En Colombia nos desayunamos todos los días con noticias de corrupción y violencia. ¿Cuál es la causa de la corrupción?

A la hora de responder a esta pregunta los espíritus se dividen. Un nutrido grupo considera que los escándalos de corrupción han mostrado la necesidad de sacar del baúl de los recuerdos una ética, enmohecida y olvidada por culpa de la crisis de valores. Los

valores morales tradicionales -piensa este grupo- están en crisis, y es esta pérdida de los valores la que ha traído, como consecuencia, la corrupción. Asumir de nuevo los valores antaño vigentes es la única forma de regenerar una sociedad corrompida.

Otros opinan, por el contrario, que, aun siendo cierto que los valores tradicionales están en crisis, también lo es que nunca hubo una «Edad de Oro» de la moral, en la que todos los miembros de una sociedad vivieran de acuerdo con los valores morales, tradicionales o no. La utopía de la «Edad de Oro», referida -como sabemos- al pasado y no al futuro, quedaría entonces para los textos de Ovidio y Virgilio, y para el discurso de D. Quijote a los cabreros: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados...»[1]. Pero en realidad nunca hubo una Edad de Oro en que las personas vivieran moralmente. Por eso, para quienes esto opinan, la moda de la ética no puede ser resultante de haber percibido una falta de moralidad nueva en la historia, ya que la ausencia de moralidad tiene, al menos, la edad de Matusalén. ¿Quién tiene razón?

La verdad es que nunca existió tal Edad de Oro más que en la ficción y, por lo tanto, que la ética ande de moda no puede deberse a que antes se vivían con naturalidad unos valores que ya no se viven y, por lo tanto, ahora estamos notando su ausencia. Más se debe la corrupción, a mi juicio, al hecho de que estemos perdiendo el gusto a cada una de las actividades sociales que podemos realizar (política, empresarial, informativa, docente, sanitaria), y nos estemos conformando con hacerlas o bien por el dinero que proporcionan, por el prestigio o por el poder. Por eso más adelante propondré como una de las sugerencias para el futuro «**moralizar las actividades sociales**»[2]. Por el momento quería más bien enfrentar la cuestión si-

---

[1] DE CERVANTES, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. XI.
[2] CORTINA, A. *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, cap. 1.

guiente: si no se ha producido un cambio en el sentido de que antes se vivieran unos valores que ahora ya no se viven, porque en realidad nunca se ha vivido moralmente, ¿no hay por lo menos un cambio en el tipo de valores que se aprecian? ¿no nos encontramos en una auténtica crisis de valores?

Como en otro lugar he indicado, la palabra «crisis» significa, según el Diccionario, «aquel momento en que se produce un cambio muy marcado en algo, por ejemplo, en una enfermedad o en la naturaleza de una persona»[3]. En el caso de la enfermedad, entra en crisis cuando se decanta hacia la recuperación o hacia la muerte; en el caso de los valores personales, entran en crisis cuando alguien empieza a poner en cuestión sus convicciones, a dudar de que sean verdaderas, y se produce una situación de inquietud o de angustia porque no sabe si se reafirmará en ellas o acabará abandonándolas. De este tipo son las crisis de valores o las crisis de fe en el caso de las personas.

El momento crítico es entonces aquél en que se está produciendo un cambio muy marcado, cuyo desenlace todavía no se sospecha, pero que en el caso de la enfermedad es, o bien la curación o bien la muerte, mientras que en el de las personas es o bien la reafirmación en las convicciones o bien el abandono de las mismas. En cualquiera de estas opciones personales ha podido producirse o un crecimiento o el deterioro. Por eso las crisis personales pueden llevarnos a crecer o a deteriorarnos.

En principio conviene recordar que, así como el fenómeno de la corrupción es negativo, el de la crisis no lo es. Que algunos valores de una sociedad estén en crisis no es malo: lo importante es saber si va a salir fortalecido de ella. Que una enfermedad haga crisis no es negativo: será positivo si se decanta hacia la curación,

---

[3] Ibid., cap. 2.

negativo, si se decanta hacia la muerte. En cualquier caso las crisis tienen siempre una dimensión muy estimable, y es que, aunque resultan un tanto dolorosas, porque siempre introducen una etapa de desorientación y de desconcierto, constituyen una oportunidad única para profundizar en la reflexión, para fortalecer las convicciones que se vayan confirmando y para desechar las que en definitiva nos parece que no tienen el fuste requerido.

Los períodos de crisis pueden ser etapas de discernimiento, de crecimiento, o de desánimo, dependiendo de la actitud con que los enfrentemos porque, a fin de cuentas, en el ámbito de lo moral, la actitud con la que asumamos la vida es la clave última.

Y dicho esto, nos preguntamos: ¿hay crisis de valores en la sociedad colombiana? Y en caso de que la hubiera, ¿qué podríamos hacer para crecer?

2. Nuevos caminos hacia los valores morales

A mi modo de ver, sí hay una crisis ética en la sociedad colombiana, pero no tanto porque se estén poniendo en cuestión unos valores centrales, sino porque se está cuestionando el modo tradicional de acceder a los valores y de determinar cómo deben encarnarse.

Porque, a la hora de la verdad, hay unos valores a los que nadie desea renunciar en su vida cuando habla en serio sobre lo que realmente le importa: a ser querido y a querer, a la libertad, a la igualdad, a la justicia y a la solidaridad. Otra cosa es que hablemos por hablar, cosa que ocurre con frecuencia, pero si planteamos la cuestión en serio, nadie desea ser despreciado, vivir sin amar, ser esclavo, explotado o indiferente. ¿Qué ocurre entonces? Que el modo de descubrir esos valores es distinto en nuestras sociedades a lo

que lo fue hace un par de décadas. Consideraremos esta nueva forma de descubrir los valores morales desde cinco perspectivas. Recordando para empezar, como en otras ocasiones, que no entiendo por «moral» un conjunto de mandatos que obligan a los seres humanos, sino en el sentido de Ortega, cuando dice que la moral no es algo que nos viene de fuera, sino que una persona o una sociedad está alta de moral cuando está en su pleno quicio y eficacia vital. Los valores morales tienen que ver con ese estar en forma de las sociedades, con ese estar en plena eficacia vital.

3. ¿Fin de la ética del sacrificio?

El primer gran cambio que se produce en nuestro modo de percibir los valores consiste en que hemos pasado, como dice Lipovetsky en *El crepúsculo del deber,* de una época «moralista» a una «postmoralista»[4]. ¿Qué significa esto?

Significa que en nuestro tiempo , según Lipovetsky, «se ha puesto el sol del deber moral», tan querido a Kant, y un nuevo día ha amanecido: un día despejado de deberes, de obligaciones y de sacrificios, un suave y cálido día, moralmente indoloro.

Acogiéndose al bello rótulo de Guyau -*Une morale sans obligation, ni sanction*[5]- viene Lipovetsky a proclamar en su trabajo que ha visto su fin lo que él denomina *«moralismo»*, es decir, la época de la moral del camello cargado de pesados deberes de que ya Nietzsche hablara, y que hemos entrado en una nueva era, alérgica a las obligaciones y las sanciones, las exigencias y los imperativos morales; vivimos en «una sociedad cansada de prédicas maximalistas, que no da crédito sino a las normas indoloras de la vida ética», de una ética que no exige autosacrificios.

---

[4] LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber,* Anagrama, Barcelona, 1992.
[5] GUYAU, M. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, Fayard, 1985.

Para cuantos pertenecen más o menos a mi generación este tipo de moral postmoralista es sin duda nuevo, porque fuimos socializados en una moral de los deberes individuales, del sacrificio, y realmente del sacrificio por el sacrificio. También es cierto que paulatinamente fuimos cambiando y reconociendo que el deber y el sacrificio tiene sentido cuando benefician a alguien y no por sí mismos. Sin embargo, Lipovetsky va más lejos al afirmar que ya no valoramos el sacrificio ni siquiera cuando beneficia a otros: la «ética indolora de los nuevos tiempos democráticos», como reza el subtítulo del libro que hemos mencionado, repudia todo sacrificio: no queremos ya ser héroes. Y en este punto es verdad que se aprecia un cambio considerable en nuestro modo de percibir los valores.

No hace tantos años como para que no lo recordemos el coraje y la heroicidad eran uno de los valores más preciados socialmente. En relación con la patria, con la nación y también desde la fe religiosa, el coraje de los militantes era una pieza indispensable para construir la ciudad de los hombres o la ciudad de Dios. Algo quedaba de aquello de que la sangre de los mártires fue semilla de cristianos: la renuncia, el sufrimiento voluntarios, eran oblación ineludible para fecundar cualquier causa humana o divina. Hoy la militancia es un valor en baja en el mercado social: las cuotas de afiliación de los partidos son bajas y también es bajo el número de militantes de los grupos cristianos.

4. No sacrificios, pero sí exigencias

Sin embargo, esto no significa -prosiguiendo con el ensayista francés- que nos encontremos en una época «postmoral». Por el contrario, los individuos plantean cada vez con más fuerza que se respeten sus derechos subjetivos, con lo cual crece en progresión geométrica el número de las exigencias. ¿Cómo satisfacerlas?

Una vía propone nuestro autor, y es la de fomentar un «**individualismo responsable**» frente a uno irresponsable.

Sería «individualista responsable» quien defiende sus derechos por encima de todo, quien plantea desde ellos fuertes exigencias, a diferencia de los individualistas irresponsables que dicen «después de mí, el diluvio». Cualquiera que desee estar bien y sea inteligente se percata de que le conviene que su sociedad respete sus derechos y los de los demás. Sin grandes sacrificios, sin insufribles sermones. El interés por uno mismo sería la clave de esta ética de los «nuevos tiempos democráticos», frente al altruismo exigido por la moral del deber.

Sin embargo -cabe preguntarse-, ¿es el individualismo un motor suficiente para encarnar en la vida de un pueblo y en sus instituciones los ideales modernos de libertad, igualdad y solidaridad? Teniendo en cuenta las condiciones sociales hodiernas y el hecho innegable de que hay fuertes y débiles, creo que universalizar la libertad exige algo más que una cultura individualista.

Es verdad que, aunque en nuestra época vivimos una nueva sensibilidad moral, alérgica a los sermones, al sacrificio por el sacrificio, a la culpabilización y la neurosis que de ahí procede, tampoco puede decirse que las personas no seamos altruistas cuando bien nos parezca y que no planteemos fuertes exigencias, más nacidas de la defensa de los derechos que de la imposición de los deberes. Sin embargo, considero poco afortunado proponer un «individualismo» como proyecto ético capaz de generar la ilusión suficiente para defender los derechos de todas y cada una de las personas, incluidas las generaciones futuras. El individualista protesta ante el tráfico de drogas o ante el deterioro del medio ambiente, pero no se compromete a resolver los problemas, sino que delega en las leyes y confía en que los voluntarios que viven solidariamente ya harán frente a las situaciones límite.

Y es que el individualismo es capaz de generar derecho, normas de circulación para que no tropecemos unos con otros, pero no

las energías morales suficientes como para defender a todas las personas. Por eso creo, en la línea de una ética del diálogo, que considerar a cada persona como un interlocutor válido que ha de ser tenido racional y cordialmente en cuenta al tomar decisiones que le afectan, es un proyecto ético más fecundo para el siglo XXI y lo que resta del XX[6]. Y también más realista, habida cuenta de que el individuo en estado puro es una ficción.

5. La ética de la sociedad civil[7]

El cambio más desconcertante en el mundo ético es, a mi modo de ver, el que se ha producido en las sociedades pluralistas al tener que decidir cuál es la instancia encargada de determinar qué es lo moralmente correcto. El paso del «monismo» al pluralismo moral nunca se produce sin traumas, y éste es el caso de Colombia, así como de un buen número de naciones latinoamericanas.

Recordemos que en nuestro caso con anterioridad a la Constitución de 1991 Colombia era un Estado confesional, lo cual tenía claras repercusiones, no sólo políticas y sociales, sino también en el modo de comprender la religión y la moral. En lo que se refiere a la moral, una buena parte de la población venía entendiéndola como una parte de la religión. En definitiva -se pensaba- si la ética quiere indicarnos qué carácter o estilo de vida hemos de asumir para ser felices, nadie puede descubrírnoslo mejor que Dios mismo que nos ha creado. La moral, por tanto, quedaba asumida en la religión, se tomara como saber para forjar un estilo de vida o para llegar a decisiones justas. En cualquier caso, aparecía como parte de la religión y como fundamentada exclusivamente en ella. De donde se seguía que a la pregunta por el fundamento de la ética el no creyente no pudiera -desde esta perspectiva- responder sino con el silencio.

---

6 CORTINA, A. *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

7 CORTINA, A. *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, Madrid, 1994.

No es de extrañar que desde esta concepción de la ética como parte de la religión que tiene su fundamento en ella -concepción compartida por buena parte de la población colombiana-, el reconocimiento de la libertad religiosa resultara verdaderamente desconcertante. Porque mientras el Estado fue confesional, los colombianos compartían oficialmente un código moral llamado «nacionalcatólico», pero si el Estado ya no era confesional, si ya no podía decirse que todos los colombianos compartían la misma fe religiosa, ¿quedaba algún fundamento racional para seguir presentando a todos los ciudadanos exigencias morales?

Aunque un sector de la población creyera que la respuesta a esta pregunta debía ser afirmativa, es decir, que la sociedad ya no podía compartir valores morales porque no compartía su fundamentación religiosa, lo bien cierto es que andaban desacertados, porque al código moral nacionalcatólico no siguió el «todo vale» en materia moral, no siguió el vacío moral, sino el *pluralismo* moral. Pero en tal caso la pregunta es: ¿cuál es la instancia legitimada para decidir que es lo moralmente correcto, si no es el poder legislativo del Estado, al que sólo competen las cuestiones políticas, ni tampoco la Iglesia en exclusiva, porque la sociedad es plural?

Existe cierta tendencia por parte de la ciudadanía a creer que los políticos son los encargados de moralizar. Y, sin embargo, no es así: los políticos han de gestionar desde los valores que la ciudadanía ya comparte y que configuran una moral de los ciudadanos, una ética cívica. Por eso dediqué mi libro *La ética de la sociedad civil* a intentar mostrar que es tiempo de que los ciudadanos asuman el protagonismo de la vida moral, porque a ellos compete la tarea de juzgar. Por supuesto, con el conveniente asesoramiento por parte de quienes dediquen mayor parte de su tiempo a reflexionar sobre ello. Pero en último término es cada uno quien tiene que tomar la decisión.

Precisamente lo moral tiene la peculiaridad de que una norma sólo puede obligarme si estoy convencida de que lo hace. Por eso los ciudadanos hemos de informarnos y formarnos en relación con las cuestiones morales, recurriendo a personas que tengan para nosotros un crédito, pero buscando nosotros la respuesta, porque en lo moral no existen representantes.

Sucede, pues, por el momento que la moral del deber por el deber ya no parece tener sentido y, por otra parte, que las respuestas no vienen dadas, sino que hay que buscarlas.

6. El declive de las ideologías políticas

Por otra parte, la toma de conciencia de lo acelerado del cambio social produce una especie de vértigo en comparación con la sensación de seguridad que daba en algún tiempo el pensar que la opción por una ideología política era una opción para toda la vida, no digamos la opción por unas verdades morales determinadas. Las ideologías políticas (liberalismo o socialismo en sus distintas modulaciones) cobraban la eternidad de los valores sagrados y las normas morales parecían prescribir de forma absoluta.

La crisis de las ideologías políticas ha producido un auténtico trauma, sobre todo tras la caída del Muro de Berlín. Un número de gentes bastante considerable pasó, sin solución de continuidad, de los credos políticos más asentados al pragmatismo más ramplón: de un extremo a otro. Por eso en *La moral del camaleón* intenté reflejar este brusco tránsito, tomando la metáfora nietzscheana, tan optimista, de que ha muerto la moral del camello, que dice «yo debo», para pasar a la del león, que dice «yo quiero». Por último -continúa la metáfora-, llegaremos a la del niño que dice «yo soy». Yo, por el contrario, sugería que más bien ha venido el camaleón que dice «yo me adapto». El paso de las ideologías inmutables al pragmatismo del camaleón ha producido, cuando menos, un auténtico desconcierto

para los que estábamos habituados a que la fidelidad a una ideología política era un indeclinable valor moral[8].

Y va a resultar muy difícil que nos percatemos de que las ideologías envejecen y han de transformarse para asumir el inevitable cambio social, lo cual no significa pasar al pragmatismo, sino hacer una opción mucho más difícil: tratar de realizar y encarnar los valores que daban sentido a esas ideologías (libertad, igualdad, solidaridad, justicia) en una realidad social que cambia, con la inseguridad que eso conlleva y el riesgo de equivocarse.

Algo semejante ocurre con las normas morales, que van perdiendo su carácter absoluto, lo cual no significa que no sean absolutamente valiosas las personas por las que esas normas cobran su sentido[9]. Es indudable que acostumbrarse a vivir en la inseguridad resulta difícil para quienes se acostumbraron a la seguridad de las ideologías y las normas válidas *sub specie aeternitatis*. Pero es ésta una exigencia insobornable de un imperativo ético: el de la responsabilidad por la realidad con la que tenemos que habérnoslas.

7. Más allá de la ética individual

No es menos novedosa la situación en lo que respecta a la exigencia de completar cada vez más la ética individual con la ética de la acción colectiva.

En algún tiempo por «ética» solía entenderse la individual, y después venía su aplicación en la vida social. Hoy los individuos comprueban con estupor que pueden actuar con la mejor voluntad del mundo y que, sin embargo, de su buena actuación pueden seguirse

---

[8] CORTINA, A. *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
[9] CORTINA, A. *Ética civil y religión*, cap. 4: «El confuso mundo de los valores absolutos».

malos resultados, entre otras razones, porque sus decisiones entran en relación con otras, y la resultante final es la de la lógica de la acción colectiva y no la de la lógica individual. Los estudios de lógica de la acción colectiva aumentan y, con ellos, la sensación de impotencia por parte de los individuos: con la buena intención no basta, ni mucho menos, para conseguir un mundo humano. La buena intención, por el contrario, puede resultar desastrosa.

Por eso, es preciso complementar una ética de la buena intención individual con una ética de las instituciones y las organizaciones, ya que, en definitiva, nuestras acciones se mueven en el ámbito de la acción colectiva. El actual éxito de las éticas aplicadas camina en este sentido: la ética de la empresa[10], de los medios de comunicación, de las profesiones[11]. Todas ellas tratan de complementar la ética individual con la de las instituciones, organizaciones y actividades sociales.

8. Crisis de fundamentos

También parecen estar en crisis los modos filosóficos de fundamentar la moral. Desde hace ya un par de décadas se ha venido poniendo en cuestión en el mundo occidental cualquier intento de fundamentar la moral desde una perspectiva filosófica, es decir, el intento de ofrecer un fundamento racional que pretenda valer universalmente. A lo largo de la historia se han ofrecido distintos modelos de fundamentación de lo moral, pero tales modelos han entrado en crisis en los últimos tiempos. Desde diversas perspectivas filosóficas (los cientificistas, los racionalistas críticos[12]) se afirma que la fundamentación es imposible y, desde otras (liberalismo polí-

---

[10] CORTINA, A.; CONILL, J.; DOMINGO, A., GARCIA MARZA, D. *Etica de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994.

[11] HORTAL, A. *Ética de las profesiones*, Universidad Comillas, Madrid, 1995.

[12] ALBERT, H. *Tratado de la razón crítica*, Sur, Buenos Aires,1973.

tico[13], *pragmatismo* etnocentrista[14], que es innecesaria e incluso perjudicial[15].

Sin embargo, existenten potentes corrientes filosóficas en nuestro momento que ofrecen serias y riguorosas fundamentaciones del hecho moral, de suerte que quien obra moralmente no tiene por base únicamente su voluntad subjetiva, sino una voluntad racional que le permite comunicarse con los demás seres racionales y poder llegar a acuerdos surgidos racionalmente. Tal es el caso de la ética dialógica o comunicativa, que autores como Karl Otto Apel o Jürgen Habermas empezaron a diseñar en la década de los setenta[16], o la fundamentación zubiriana de lo moral, en la que hoy sigue trabajando un número muy cualificado de filósofos españoles[17].

9. ¿Falta de sentido?

La última crisis a la que quisiera aludir es a la puesta en cuestión de los sentidos compartidos. Sin duda el individualismo moderno tiene sus grandes ventajas, porque impide que los colectivos engullan a los individuos, que los absorban. Pero tiene el inconveniente de que, con el tiempo, desaparecen los proyectos compartidos, las tareas comunes que generan un sentido a su vez común. No es que las personas hayamos perdido el sentido de nuestras acciones,

---

13 RAWLS, J. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.
14 RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, p. 215.
15 CORTINA, A. *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. 3.
16 De las virtualidades y límites de la ética del discurso me he ocupado en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Etica mínima*; *Etica sin moral*. De la aplicación de su principio ético en *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid, 1993) y en A. Cortina/J. Conill/ A. Domingo/D. García Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994.
17 ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, cap. VII, Madrid, Alianza, 1986; J.L.L. Aranguren, *Ética*, *Obras Completas*, II, Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-502, cap. VII de la parte 1ª; D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989, sobre todo pp. 366-381; 482-505; A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993. G. Marquínez Argote, *Realidad y posibilidad: Ética y educación*, Bogotá, Magisterio, 1996.

ni que numerosos grupos no emprendan quehaceres juntos, sino que los proyectos capaces de arrastrar a una sociedad en su conjunto van declinando.

La defensa a ultranza de los derechos subjetivos, por mucho que se realice desde un individualismo responsable, y no simplemente irresponsable, carece de la fuerza suficiente como para atraer a grupos que se sienten unidos por la solidaridad. El individualismo, por muy responsable que sea, tiene dificultades insalvables para generar solidaridad.

¿Qué podemos hacer para enfrentar y orientar el futuro desde la toma de contacto con esta situación actual? ¿Cómo orientar nuestra crisis hacia la mejoría, aprovechando la oportunidad que nos presenta el momento crítico?

10. Un futuro con calidad

1. En principio, propondría complementar la moral individual de la buena voluntad con una ética de las actividades sociales, concretamente de las profesiones. Es urgente, a mi juicio, fortalecer la moralidad de las sociedades desde las distintas profesiones que van componiendo parte esencial de la sociedad civil: desde la bioética, la ética de la empresa, la ética de los medios de comunicación, la ética de los jueces. Sin esa revitalización, mal lo tenemos para construir también una política saludable, porque, en último término, el nivel moral del Estado se corresponde con el de la ciudadanía: por eso es la hora de los ciudadanos[18].

2. En segundo lugar, la moral de la buena voluntad tendría que complementarse también con una ética de la responsabilidad, en el sentido que daba a esta expresión Max Weber: las personas

---

[18] CORTINA, A. *La ética de la sociedad civil*; *Ética civil y religión*.

hemos de hacernos responsables de las consecuencias de nuestras acciones, asumiendo los cambios sociales, y no permanecer en el dogmatismo de unas ideologías eternas; pero eso no significa echarse en brazos del pragmatismo.

La ética de la responsabilidad está más allá del dogmatismo y el pragmatismo, más allá de los gatos negros y los blancos: en la inteligente y responsable asunción de las consecuencias de nuestras acciones, habida cuenta del futuro valioso que queremos construir.

3. Por su parte, la sociedad civil debe asumir el protagonismo moral que en buena ley le corresponde. Demasiado tiempo hemos pensado que las soluciones morales tienen que venir de la política, como si los ciudadanos, desde los distintos ámbitos de la vida social, no fuéramos los sujetos de nuestra propia historia.

Esto exige, como es obvio, potenciar una ética cívica, esa ética que ya comparten los ciudadanos de una sociedad pluralista y que les permite ir construyendo un mundo juntos. Desde valores comunes, como la libertad, la igualdad y la solidaridad, es desde donde hay que construir la convivencia.

4. Más allá del absolutismo, de quienes se empeñan en encontrar normas absolutamente válidas (para todo tiempo y lugar), pero también más allá de la frivolidad de quienes consideran que cualquier convicción racional es una invitación al integrismo, urge recordar que sin convicciones racionales compartidas, nada serio ni firme se construye. Una cosa es volver a las recetas del presunto código único, otra, negarse a dar siquiera respuestas, a diseñar propuestas para seguir adelante. El fanatismo es inhumano, pero también lo es la total falta de convicciones racionales.

5. Y en esta línea de respuestas que son propuestas, diría yo que urge ir orientando nuestro actual individualismo hacia un nuevo humanismo[19]. Tomar al individuo como punto de partida para reflexionar sobre cómo construir la vida social es empezar desde una perspectiva abstracta: no existe tal individuo. Pero tampoco existe el individuo exigente de sus derechos y de los derechos de las demás personas, sencillamente porque el individuo no existe: existen las personas que han devenido tales a través de un proceso de socialización, que han aprendido a reconocerse como un «yo» a través de su interacción con un «tú».

Si éstas son las primeras letras de un personalismo fenomenológico, vuelven a serlo para la tradición kantiana de la ética dialógica que recuerda cómo cualquier persona se reconoce como tal en esa relación comunicativa que se produce entre un hablante y un oyente. Uno y otro se reconocen recíprocamente en esa acción la **autonomía** suficiente como para elevar pretensiones de validez y también la autonomía suficiente como para responder con un «sí» o con un «no» a la oferta del diálogo; pero también se reconocen necesariamente como «seres en relación recíproca», que precisan fortalecer los lazos de **solidaridad** para seguir siendo personas.

Autonomía y **solidaridad** son entonces las dos claves de este personalismo dialógico, que rompe los esquemas de cualquier individualismo abstracto. Desde esa noción de sujeto, la exigencia de libertad o es universal o no es moral, la aspiración a una sociedad sin dominación es irrenunciable, la solidaridad es el *humus* desde el que un individuo deviene persona, y sólo si alcanza a todo hombre puede reconocerse como auténtica solidaridad.

---

19 CONILL, J. *El enigma del animal fantástico*, sobre todo cap. 1; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo cap. 8.

6. Un proyecto de autonomía solidaria puede generar esa ilusión que falta a nuestras sociedades y que es ineludible para «levantar el ánimo», para «moralizar». Por eso quienes tengan proyectos en este sentido, como es el caso de los cristianos, tienen en este momento una enorme responsabilidad, que no pueden dejar de asumir para que nuestra sociedad alcance -como decía Ortega- su pleno quicio y eficacia vital.

EPILOGO

MAPA DE LAS TEORIAS ETICAS

A lo largo de la historia se han ido pergeñando distintas propuestas éticas preocupadas por reflexionar sobre el hecho de la moralidad. Cada una de ellas trata, de un modo más o menos explícito, de dar razón de lo moral, que es lo que, en un sentido amplio denominamos «**fundamentar lo moral**», y también de ofrecer desde esos fundamentos una orientación para la acción. Ciertamente, cada propuesta ética tiene su peculiar e irrepetible configuración, pero en ocasiones resulta posible clasificarlas tomando rasgos comunes a algunas de ellas que les llevan a distinguirse de otras, revestidas de los rasgos contrapuestos.

Este procedimiento de clasificación y de establecimiento de tipos ideales no pretende hacer justicia completa a cada una de las teorías, pero sí permite comprender mejor las distintas propuestas éticas, ya que el método del contraste es uno de los que, al menos desde Aristóteles, viene ayudándonos a entendernos mejor. Desde esta perspectiva, podríamos distinguir los siguientes tipos de teorías éticas:

1) Éticas descriptivas y éticas normativas

Las **primeras** se limitan a describir el fenómeno moral, sin pretender en modo alguno orientar la conducta. En este sentido, más que de teorías éticas, entendidas como una dimensión de la filosofía práctica, se trata de reflexiones propias de las ciencias sociales, como son la antropología, la psicología, la sociología o la historia de lo moral.

También puede considerarse como ética descriptiva buena parte de la filosofía del análisis del lenguaje moral, cuyo nacimiento puede datarse en la obra de G.E. Moore,*Principia Ethica*, 1903. Un nutrido grupo de representantes de este tipo de ética se limita explícitamente a describir qué hacemos cuando empleamos el lenguaje de lo moral, precisamente porque no desea prescribir la conducta ni siquiera de forma mediata.

Las **éticas normativas**, por contra, conscientes de que la filosofía práctica siempre norma de algún modo la acción, no se conforman con **describir** lo moral, sino que tratan de **dar razón** del fenómeno de la moralidad, sabiendo que, al fundamentarla, están ofeciendo orientaciones para la acción: están normándola. Claro ejemplo de éticas normativas serían las kantianas, el utilitarismo, la ética de los valores, o las actuales éticas comunitarias.

2) Éticas naturalistas y no naturalistas

Las **éticas naturalistas** entienden que los predicados morales no se refieren a ningún tipo de cualidades misteriosas, distintas de las que pueden ser empíricamente contrastables. Por el contrario, consideran que los fenómenos morales son fenómenos naturales, reductibles a predicados sea de corte biológico, genético, psicológico o sociológico. En este sentido se han pronunciado las éticas de corte empirista (emotivismo, utilitarismo), los diversos positivis-

mos (Helvetius, Comte), el Neopositivismo Lógico del Círculo de Viena (Schlick, Ayer, Kraft), pero también algunas corrientes de la sociobiología.

Si tomáramos los textos de Nietzsche como una cierta propuesta ética, cabría considerarla como un cierto naturalismo vitalista de cuño biológico.

Las **éticas no naturalistas** entienden que los predicados morales son predicados específicos de la moralidad, irreductibles, por tanto, a cualesquiera predicados naturales. No naturalistas son las distintas modalidades de intuicionismo (Ética material de los Valores, movimiento personalista, teorías de G.E. Moore, de H.A. Prichard, de W.D. Ross), las corrientes kantianas, o las «místicas», en el sentido de Wittgenstein, que sitúan la moral «fuera del mundo», es décir, la consideran irreductible a los hechos empíricos.

3) Éticas no cognitivistas y cognitivistas

Las **éticas no cognitivistas** consideran que las cualidades morales *no son objeto de conocimiento del mismo modo que lo son* las naturales. Pero además en los últimos tiempos la noción de «no cognitivismo» se ha ampliado y alcanza a cuantas teorías afirman que sobre lo moral no se puede argumentar, porque de los enunciados morales no puede decirse que sean verdaderos o falsos y, por lo tanto, son «pseudoenunciados». Sólo los enunciados de hecho, susceptibles de verificación o falsación, constituyen conocimiento. De ahí que -afirman las teorías no cognitivistas- en las cuestiones morales no quepa alcanzar una intersubjetividad racionalmente fundada. En este sentido se pronuncian las distintas **corrientes cientificistas**, que niegan a la moral, no sólo el carácter de ciencia -en lo cual tendrían razón-, sino también el de saber racional. Racional únicamente sería el conocimiento científico teórico, no los discursos prácticos.

Éticas cognitivistas, hoy en día, son más bien aquéllas según las cuales sobre lo moral se puede argumentar y llegar a acuerdos intersubjetivamente fundados, porque existe una racionalidad práctica que funciona de forma análoga a como funciona la racionalidad teórica. La racionalidad práctica tiene sin duda sus peculiaridades, pero es «racionalidad» y, por lo tanto, sobre lo moral se puede argumentar y llegar a acuerdos intersubjetivos, racionalmente fundamentados: no es ciencia, pero sí un saber racional, intersubjetivable. Las éticas kantianas se consideran cognitivistas en este sentido.

4) Éticas materiales y formales

Es Kant quien introduce por vez primera la distinción entre éticas materiales y formales, una de las más célebres distinciones de la historia de la ética occidental. A su vez Kant señala que las éticas precedentes eran materiales, mientras que la suya es formal.

Las **éticas materiales** consideran que es tarea de la ética dar contenidos morales, dar «**materia**» moral, mientras que las éticas **formales** atribuyen a la ética únicamente la tarea de mostrar qué **forma** ha de tener una norma para que la reconozcamos como moral. Con lo cual las éticas formales son normalmente **deontológicas**, es decir, se ocupan del *deon*, del **deber**.

Por lo que respecta a las éticas **materiales** se escinden tradicionalmente a su vez en **éticas de bienes y de valores**. Y las primeras -las **éticas de bienes**- se han venido escindiendo también en **éticas de móviles** y **éticas de fines**. Veamos, pues, cómo se articulan.

A) Según las **éticas de bienes**, para entender qué es la moral conviene descubrir ante todo el **bien** o **fin** que los seres humanos persiguen, es decir, el **objeto** de la voluntad humana, y después es-

forzarse en describir su **contenido** y en mostrar cómo alcanzarlo. La ética occidental, como teoría elaborada, nació en Grecia como lo que más tarde se ha llamado «**ética material de bienes**», ya que los grandes éticos griegos (Sócrates, los sofistas, Platón, Aristóteles, los epicúreos o los estoicos) se preocupan por averiguar cuál es el fin o bien que los seres humanos buscan, para determinar desde él cómo alcanzarlo, qué debemos hacer.

En este sentido podemos decir que tanto la mayor parte de éticas griegas como el neoaristotelismo y los hedonismos son éticas materiales de bienes. No así el neoestoicismo de cuño kantiano, que ha iniciado el deontologismo formal.

Ahora bien, como hemos apuntado, en el seno de las éticas de bienes se produce, a su vez, una interesante escisión entre las éticas de **fines** y las de **móviles**, a la hora de determinar en qué consiste el **bien** de los seres humanos:

a) Las **éticas de fines** creen que para determinar en qué consiste el bien humano es preciso desentrañar cuál es la **esencia** del hombre, ya que, descubriéndola, podremos afirmar que su bien y su fin consisten en realizarla en plenitud. Por eso acuden a la **metafísica**, que es el saber capaz de desvelar la esencia de los seres, y recurren al método creado por Aristóteles, el método empírico-racional, que parte de la experiencia y prosigue sus indagaciones a través de los conceptos.

b) Las **éticas de móviles**, por su parte, juzgan necesario para determinar el bien de los seres humanos indagar empíricamente cuáles son los **móviles** de la conducta humana: qué bienes mueven a los hombres a obrar. Para descubrir tales móviles recurren a la psicología y a un método empirista, capaz de detectar los móviles empíricos de la conducta.

Éticas de fines son, por ejemplo, las de Sócrates, Platón, Aristóteles y también las corrientes seguidoras de Aristóteles que, a través de la Edad Media, llegan hasta nuestros días, muy especialmente el tomismo, la Neoescolástica y algunas corrientes comunitarias actuales.

En lo que repecta a las éticas de móviles, vienen construyéndose desde los sofistas y los epicúreos, en Grecia; y en la época moderna son paradigmáticas las posiciones de Hume y del utilitarismo, tanto clásico (James Mill, Jeremy Bentham, John S. Mill) como contemporáneo (R.B. Brandt, J.C. Smart, D. Lyons, J.O. Urmson).

B) En el siglo XX entra en escena otro tipo de ética material -la **Ética material de los Valores**-, convencida de que el contenido central de la ética no son los bienes, sino los **valores**. Los seres humanos no sólo poseemos razón y sensibilidad, sino también una intuición emocional por la que captamos el contenido de los valores -su materia-, sin necesidad de extraerla de la experiencia: la ética puede ser material sin ser empirista. Y las restantes categorías de lo moral -bien, deber- pivotan sobre el valor. Max Scheler es el iniciador de este tipo de ética, del que son seguidores Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner y numerosos representantes del personalismo mouneriano.

5) Éticas teleológicas y deontológicas

La distinción entre éticas deontológicas y teleológicas es una de las que ha hecho mayor fortuna, pero también una de las que ha generado mayores confusiones, porque para establecer la clasificación se han utilizado **dos criterios** diferentes:

A) El **consecuencialismo** o no consecuencialismo de la propuesta ética, que resulta fecundo sobre todo para distinguir entre

la ética de Kant (o una ética muy fiel a la estructura de la ética de Kant) y el utilitarismo. Desde esta perspectiva, una ética deontológica sería no consecuencialista, mientras que una ética teleológica sería consecuencialista.

En este sentido (y sólo en este sentido), sería deontológica una ética que considera que para determinar si una norma de acción es o no correcta, es preciso atender a la bondad o maldad de la norma en sí misma, y no tener en cuenta las consecuencias que se seguirían de su puesta en vigor.

Según una ética teleológica, por contra, no puede determinarse si una acción (utilitarismo del acto) o una norma (utilitarismo de la regla) es moralmente correcta o incorrecta sin atender a las consecuencias que se siguen de ella.

Esta distinción, sin embargo, no resulta útil hoy día porque no hay ninguna ética no consecuencialista. Las actuales éticas deontológicas -«justicia como equidad» de John Rawls, ética del discurso, creada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas- son consecuencialistas.

B) Actualmente el criterio para distinguir entre éticas deontológicas y teleológicas consiste en descubrir a cuál de dos de los lados del fenómeno moral dan **prioridad**: a lo justo o a lo bueno.

En efecto, una **ética deontológica** considera que la ética ha de bosquejar en una sociedad el marco de lo que es **justo** en ella, de lo que es correcto, porque lo que cada uno considera su bien, lo que cada uno cree que es bueno para él, debe determinarlo él mismo dentro del marco de lo que es justo. Lo justo es entonces lo universalmente exigible, por racional, mientras que lo bueno depende en última instancia de cada persona y de los diferentes grupos sociales. En esta línea se encuentran expresamente las «éticas kantianas», como la ética discursiva, la ética de Rawls o la de Alan Gewirth.

Una **ética teleológica** hoy en día considera, por el contrario, que la ética puede y debe dilucidar qué es **lo bueno** para los hombres y, a partir de ese bien, la opción más correcta moralmente será la que lo lleve al máximo. El bien puede consistir en una característica humana, como la racionalidad, que debería optimizarse, y en esta línea se encontrarían las éticas de la perfección, a las que hemos llamado «éticas de fines»; pero también el bien puede consistir en un móvil de la conducta, como la búsqueda de placer; en este caso, lo moralmente correcto es perseguir -siguiendo la máxima utilitarista- «el mayor placer del mayor número».

6) Éticas sustancialistas y procedimentales

A partir de la década de los 70 del siglo XX la distinción entre éticas materiales y formales se convierte en esta nueva diferenciación.

Las éticas procedimentales, igual que las formales, entienden que la misión de la ética consiste en ocuparse de la vertiente universalizable del fenómeno moral, que no es la de sus contenidos. Sin embargo, a diferencia de la ética formal kantiana, considera que lo universalizable son los **procedimientos** que debe seguir un grupo social para llegar a determinar si una norma es moralmente válida. La ética nos pertrecha de aquellos procedimientos racionales que nos permiten distinguir entre una norma fácticamente vigente y una racionalmente válida.

Tales procedimientos pueden ser seguidos por un solo sujeto, como propone R.M. Hare, en cuyo caso el sujeto realiza un experimento mental por el que imaginativamente se sitúa en el lugar de otras personas; o bien por distintos sujetos. En este último caso se encuentran, por ejemplo, la ética del discurso, que propone como procedimiento un diálogo, sujeto a unas reglas precisas, entre los sujetos afectados por la norma; y la «justicia como equidad» de Rawls, que propone un peculiar proceso deliberativo en una «posi-

ción original», y una comprobación de lo adecuado de los resultados mediante un «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*).

Éticas sustancialistas serían ahora las que entienden que es posible dar contenidos morales, sea porque una comunidad puede compartir una idea de bien común, en la línea de algún comunitarismo; sea porque consideran que lo importante en una sociedad democrática no son los procedimientos que se siguen, sino los resultados a los que se llega. Desde esta última perspectiva, es preciso fijar los procedimientos desde los resultados, y no a la inversa. Los neomarxismos que critican el procedimentalismo de la democracia liberal se encontrarían en esta posición.

7) Éticas de la convicción y de la responsabilidad

Max Weber introdujo en 1919 una muy fecunda distinción entre dos tipos de ética: las éticas de la **convicción**, que ordenan realizar determinadas acciones por su bondad intrínseca y evitar otras por su maldad intrínseca, sin atender al contexto en que se realizan ni las consecuencias que se siguen de ellas, y las éticas de la **responsabilidad**, que ordenan tener en cuenta el contexto y las consecuencias, aunque siempre para lograr un bien propuesto. Las primeras profesan, según Weber, un «racionalismo cósmico-ético», es decir, parten de la convicción de que del bien no puede seguirse el mal, ni del mal el bien; mientras que el ético de la **responsabilidad** afirma que no siempre del bien se sigue el bien y por eso más vale *indicar qué mínimo de mal es éticamente legítimo para conseguir* el bien, contando con las consecuencias previsibles de la acción.

El propio Weber incluye entre las éticas de la convicción el pacifismo de grupos cristianos que toman al pie de la letra el Sermón del Monte y, en consecuencia, prohíben recurrir a la violencia porque es en sí misma mala, y la ética kantiana del imperativo cate-

górico incondicionado. Actualmente puede decirse, sin embargo, que todas las éticas lo son de la responsabilidad, incluída la mayor parte de éticas pacifistas, ya que éstas repudian la violencia por su maldad intrínseca, pero también por su malas consecuencias: tratan de mostrar empíricamente que con el recurso a la violencia sólo se consigue iniciar -por decirlo con Hélder Cámara- un «espiral de violencia».

Ejemplos muy matizados de ética de la responsabilidad son la ética del discurso en su versión apeliana y la ética de la liberación de Ignacio Ellacuría y John Sobrino.

8) Moralidad y Eticidad

«Moralidad» y «Eticidad» son, en principio, dos expresiones utilizadas por Hegel en sus *Principios de Filosofía del Derecho* para designar, respectivamente, a la ética kantiana y a su propia ética.

Según Hegel, la ética kantiana representa la mejor expresión de la libertad hasta el momento, en la medida en que la autonomía de la razón y la voluntad representa una forma de libertad más profunda que la de la razón calculadora hobbesiana. Sin embargo, también cree que es todavía unilateral, ya que sólo contempla la perspectiva del sujeto, y abstracta, porque queda en el querer de la voluntad.

La realización del concepto de libertad exige entonces la plasmación de la Moralidad en las instituciones, las costumbres, los hábitos de una comunidad política. Pero esto supone el tránsito de la Moralidad a la Eticidad, del universalismo moral abstracto a la concreción de un Estado ético.

Actualmente las expresiones «Moralidad» y «Eticidad» se emplean para caracterizar dos modos de hacer teoría ética:

* Adoptan la actitud de la **Eticidad** las teorías preocupadas por deberes, bienes y valores concretos, por la vida feliz y las virtudes que pueden desarrollarse de modo eficaz en una comunidad determinada, a través del derecho y la política.

* Asumen la perspectiva de la **Moralidad** quienes creen necesario mantener un punto de vista abstracto (el «punto de vista moral»), no identificado con ningún bien, deber o comunidad concreta. Tres razones al menos, avalarían esta posición: lo universal nunca puede identificarse con las realizaciones de una comunidad concreta; vivir en libertad exige conservar la capacidad de trascender los grupos concretos; mantener la capacidad crítica exige no conformarse con lo existente. En suma, los partidarios de la Moralidad se interesan más por la actitud de las personas que por los bienes que se consiguen, más por la capacidad crítica que por la adaptación a una comunidad.

Estas dos formas de hacer teoría ética, que en Alemania han llegado a simbolizarse en la expresión «¿Kant o Hegel?», inspiran algunas de las polémicas más interesantes de finales del siglo XX, fundamentalmente dos tipos de polémicas.

A) Liberalismo y comunitarismo

En la década de 1980 un conjunto de autores norteamericanos (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Benjamin Barber) se alzan con una aguda crítica a la ética política preponderante -por no decir, única- en el mundo occidental: el liberalismo político.

A juicio de los **comunitarios**, el liberalismo comete atropellos como los siguientes:

* Tiene a los sujetos por autónomos, y acaba convirtiéndolos en anómicos.

* Potencia su libertad individual (su independencia) y socava la solidaridad, llevando a la atomización.

* Vacía a los individuos de proyectos, al arrebatarles la idea aristotélica de que hay un fin propio de los seres humanos, y por eso pueden asumir cualquier máscara, por eso consideran que el mundo moral es sencillamente irracional.

* Los liberales abonan una ética de los principios y de las normas, e imposibilitan la encarnación de una moral de las virtudes, como preconizaban el mundo griego y medieval, y también Hegel.

* El liberalismo político se erige en gestor de las sociedades pluralistas y pretende ser respetuoso con todas las concepciones de vida buena que en ellas se defienden porque dice ser neutral, pero, bajo el manto de la presunta neutralidad, arrasa las propuestas de vida feliz (las «doctrinas comprehensivas del bien», en palabras de Rawls) que no se identifican con sus propios principios.

* Por eso en las sociedades liberales hay culturas «de primera» y «culturas de segunda». Y dado que los ciudadanos cobran su identidad, entre otras cosas, a través de la cultura a la que pertenecen, hay «ciudadanos de primera» y «ciudadanos de segunda». Los primeros se sienten apreciados, los segundos, preteridos y menospreciados. Construir una ciudadanía verdaderamente multicultural es, pues, uno de los grandes retos.

Por éstas y otras razones exige el comunitarismo recuperar la dimensión comunitaria de las personas, y fortalecer aquellas comunidades en las que cada persona se sabe indispensable, porque de su participación depende la supervivencia y progreso de la comunidad, y en las que, en consecuencia, sabe qué hábitos, qué virtudes debe desarrollar para colaborar en ese progreso; recibiendo de la

comunidad lo que en justicia merece. Comunidad, virtudes y mérito son tres de las claves que urge recuperar.

El **liberalismo político**, por su parte, arranca del liberalismo filosófico moderno (Kant, John S. Mill), y pretende transmutar una teoría filosófica en teoría política: se trata de generar aquella concepción moral de la justicia que puede aplicarse a la estructura básica de una sociedad, de forma que los distintos grupos sociales estén dispuestos de algún modo a apoyarla.

En una sociedad pluralista -entienden liberales como Ronald Dworkin, John Rawls o Charles Larmore- la única forma de mantener la tolerancia y de asegurar la estabilidad de una constitución democrática consiste en mantener una concepción liberal de la justicia, que trate a los ciudadanos por igual, en la medida en que no favorezca a ninguna de las concepciones de vida buena que conviven en ella.

Ciertamente, los individuos viven en comunidades y es importante respetarlas, pero precisamente para no favorecer a ninguna, el Estado tiene que ser neutral. Sólo debe aportar una concepción básica de justicia, que todos puedan dar de algún modo por buena, desde la que puedan organizar su convivencia en la esfera pública.

Y en lo que hace al problema del multiculturalismo, se alinea el liberalismo al menos en dos filas, como sugiere Michael Walzer: **liberalismo 1**, que cree suficiente respetar los derechos individuales para defender los derechos de las diferentes culturas; **liberalismo 2**, que exige para tal fin defender derechos colectivos.

Las espadas, por el momento, siguen en alto.

B) Universalismo y comunitarismo

Sin embargo, al comunitarismo anglosajón se le escapa la existencia de una postura universalista no liberal, como es la ética del discurso.

La ética del discurso, heredera también de la ética kantiana, renuncia, sin embargo, a la dimensión liberal del pensamiento kantiano. Si Kant invitaba a cada sujeto autónomo a realizar el test del imperativo categórico para comprobar si una norma es moral, entiende la ética del discurso que esa prueba es dialógica, porque la racionalidad humana -teórica y práctica- es dialógica y no monológica.

Cualquiera que se somete a una regla lingüística, demuestra con ello estar inserto en una comunidad de hablantes; cualquiera que desea en serio saber si una norma es correcta, se obliga a entrar en un diálogo con todos los afectados por ella, para decidir si lo es en condiciones de simetría. Con lo cual cada hablante reconoce pertenecer a dos tipos de comunidad: la comunidad real, en la que ya vive y debe conservar, y la comunidad ideal, que abarca e todos los seres dotados de competencia comunicativa, incluídas las generaciones futuras.

Limitarse a la comunidad real y tener por justas las normas que esa comunidad dé por tales, implica permanecer en la etapa convencional en el desarrollo de la conciencia moral social; juzgar las normas de la comunidad real desde los principios de una comunidad ideal supone haber traspasado al nivel postconvencional, en el que juzgamos desde principios universalistas.

Un liberalismo individualista estaría, pues, equivocado, porque las personas son individuos comunitarios, personas dialógicas. También andarían errados un colectivismo incapaz de percatarse

de que cada persona es un interlocutor válido que jamás puede ser ahogado por la comunidad, y un comunitarismo convencional, incapaz de trascender los límites de su comunidad.

Pero tampoco un liberalismo político sería solución filosófica satisfactoria, porque la filosofía no es política: no trata de negociar acuerdos, de conformarse con los consensos existentes. La filosofía y, por supuesto, la ética como filosofía moral, trata de fundamentar sus hallazgos en la estructura de la razón humana: trata de dar razón transcomunitariamente válida.

BIBLIOGRAFÍA

Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II.

————, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

ARANGUREN, José Luis. *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 159-502.

CORTINA, Adela. *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

————, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

————, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

DWORKIN, Ronald. «Liberalismo», en Stuart Hampshire (comp.), *Moral pública y privada*, México, F.C.E., pp. 113-167.

GONZALEZ, A. Luis José. *Etica*. Bogotá, El Búho, 1996.

GRACIA, Diego y otros. *Etica y estética en Zubiri*. Madrid, Trotta, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1978.
————, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1995.

CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México, F.C.E., 1993.

WEBER, Max. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989.